Joseph Mausbach

# Dasein und Wesen Gottes

Erster Band

60.4
1448

CHARLES R. BASCHAB, PH.D.

# Dasein und Wesen Gottes

# Dasein und Wesen Gottes

Von

Joseph Mausbach

Erster Band

I. Die Möglichkeit der Gottesbeweise
II. Der kosmologische Gottesbeweis

Erste und zweite Auflage

ALMA COLLEGE
160.4
LIBRARY
M448
Alma, California

Münster in Westfalen 1930

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

29730

Printed in Germany

IMPRIMATUR

Monasterii, die 23. Julii 1930

Nr. L 251

Meis,
Vicarius Episcopi Generalis

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster in Westfalen

# Vorwort

Für die Aufnahme und Verbreitung dieses Werks bedeutet es vielleicht ein gewisses Hemmnis, daß ich auf den Haupttitel „Dasein und Wesen Gottes" einen Untertitel folgen lasse, der von „Gottesbeweisen" spricht. Dieser Ausdruck gilt heute bei fast allen nichtkatholischen Philosophen und Theologen, ebenso bei vielen gebildeten Laien als veraltet und abgetan. Ja, auch manche Katholiken meiden ihn ängstlich, da sie in ihm eine Erschwerung und Belastung für die heutige Erörterung des Gottesproblems empfinden.

Diese Sachlage hat mich nicht abgeschreckt, an den alten Bezeichnungen des kosmologischen, teleologischen Gottesbeweises usw. festzuhalten; sie war für mich im Gegenteil gerade ein Grund, diesen Untertitel beizufügen und so die Zeitmeinung gleichsam herauszufordern. Alle behutsame, verschleiernde Taktik bleibt ja doch in den Grundfragen der Weltanschauung vergeblich und wirkungslos; wir können auch taktisch nichts Besseres tun, als dem Skeptizismus und Atheismus unserer Tage mit offenem Visier und voller Selbstsicherheit entgegenzutreten. Dazu kommt für den überzeugten Katholiken, der die Zeitentwicklung im Lichte des Glaubens zu deuten sich bemüht, noch eine wichtige kirchengeschichtliche Tatsache. Das erste und einzige allgemeine Konzil, das in der Kirche seit dem Tridentinum stattgefunden hat, ist mit besonderem Ernst jener modernen philosophischen Strömung entgegengetreten; es hat

die Möglichkeit einer sicheren natürlichen Erkenntnis Gottes sogar in dogmatischer Weise definiert. Darin liegt aber ganz deutlich eine Ziel- und Wegweisung für die folgende katholische Geistesarbeit im Kampf um Religion und Christentum, wie sie feierlicher und bestimmter nicht gedacht werden kann.

Wie zeigt sich nun die Wirkung dieser bedeutsamen Kundgebung auf die katholische Wissenschaft in den folgenden Jahrzehnten, insbesondere auf die Geistesbewegung der Gegenwart? Erblicken wir in der Philosophie und Apologetik des katholischen Deutschland wirklich eine kraftvollere und eindringerende Geltendmachung der „philosophia perennis" im Dienste der Gotteserkenntnis, finden wir wirklich eine zielbewußte Entfaltung der alten metaphysischen Grundsätze im Lichte neuzeitlicher Natur- und Geisteswissenschaft und im Gegensatz zur positivistischen und phänomenalistischen Zeitströmung? Wir dürfen sagen: die ersten Jahrzehnte nach dem Vatikanum haben in der Tat eine solche erfreuliche Nachwirkung des Konzils aufzuweisen; ein starkes, im wesentlichen geschlossenes Zusammengehen der katholischen Gelehrten in der Anerkennung und Durchführung der Gottesbeweise. Wie bereits vorher ein J. Kleutgen die Theologen und Philosophen des Jahrhunderts in wirksamer Weise in den Geist und Gehalt der Scholastik eingeführt hatte, so bemühten sich nun eine stattliche Zahl bedeutender Denker wie M. Scheeben, Al. Schmid, P. Schanz, H. Schell, K. Gutberlet, O. Willmann erfolgreich um die Neubelebung und Fortentwicklung der metaphysischen Gottesbegründung.

Wie steht es aber seitdem und zumal in der Gegenwart um diese positive Arbeit, in einer Zeit also, die noch viel kritischer und drangvoller ist als das ausgehende 19. Jahrhundert, wie in der Wissenschaft, so auch im großen Macht- und Massenkampf um den elementaren Bestand des Gottesglaubens? Besitzen wir

heute wirklich das Recht, gegenüber jenen älteren Apologeten von „einer Rückkehr aus dem Exil" zu sprechen, ein Recht, das Wort eines zeitgenössischen Philosophen von der „Auferstehung der Metaphysik" auf unsere innerkatholische metaphysische Arbeit und Leistung im 20. Jahrhundert auszudehnen? Wir müssen es leider in Abrede stellen. Die stärkste philosophische Begabung und Persönlichkeit, die man katholischerseits so gern ins Feld führte, um das Verheißungsvolle des Umschwungs darzutun, war M. Scheler. Dieser gefeierte und einflußreiche Denker hat gewiß eine sehr verdienstliche Kritik an Kant und seiner Schule geübt, er hat auch stets die Größe christlicher Geister wie Augustin und Thomas anerkannt; durch seine eigene Spekulation aber hat er leider die Grundlage der überlieferten Theologia naturalis verhängnisvoll erschüttert, da er nicht die innere Ruhe und Ausgeglichenheit besaß, um von jenen größeren Meistern zuerst geduldig zu lernen und sich leiten zu lassen, da er vielmehr in ganz moderner Art seiner naturhaft-individuellen Geistesanlage und wechselnden Seelenstimmung fast hemmungslos folgte.

Seitdem finden wir in unseren Reihen neben den ausgesprochen konservativen Gelehrten eine zweite Gruppe katholischer Denker, die sich mit den erkenntnistheoretischen Vorfragen der Theodizee, mit der abstrakten Möglichkeit der Gottesbeweise und den zeitgenössischen Einwänden gegen sie beschäftigen; sie kommen aber selten dazu, diese Möglichkeit auch durch die Wirklichkeit, d. h. durch den positiven Aufbau der Gottesbeweise, zu erhärten und zu ergänzen. Eine dritte Gruppe bilden die eigentlichen Wortführer der nachschelerschen katholischen Philosophie. Sie bekennen sich rückhaltlos und selbstverständlich zu den Grundgedanken der Scholastik und des Vatikanums. Sie selbst jedoch suchen die Überlegenheit des Katholizismus über die Zeitphilosophie vor allem dadurch zu zeigen, daß sie die

religionsphilosophische Bewegung im liberalen und protestantischen Lager aufs gespannteste verfolgen und den deutschen Katholiken geistvolle Überblicke über diese Entwicklung und tiefgründige Einblicke in deren führende Geister vermitteln; eine zeitgemäße positive Systematik der Gottesbeweise für denselben Leserkreis ist aber auch bei ihnen nicht hervorgetreten.

Die letzteren Arbeitsmethoden sind zweifellos verdienstlich und in etwa notwendig; sie können aber nicht die Aufgabe ersetzen oder abschwächen, weiten, bildungshungrigen Kreisen, vor allem Tausenden von Studierenden und künftigen Führern des Geistes- und Kulturlebens jene tragfeste Grundlage christlicher Weltanschauung zu vermitteln, wie man sie stets in der Kirche als unerläßlichen Bestandteil einer gründlichen Geistesbildung angesehen hat. Manche dieser modern gehaltenen religionsphilosophischen Erörterungen machen fast den Eindruck, als richteten sie sich nur an einen Areopag auserlesener, scharfsinniger Gelehrten; so schwierig, so überfein sind die Begriffe und Unterscheidungen, so neuartig und fremdartig die sprachlichen Ausdrücke, so fernabliegend die Abstraktheit des Gedankens von dem Verständnis unserer gebildeten Laien. Oft genug klagen ältere Professoren und Männer von höchster Bildung, es sei ihnen einfach nicht möglich, den Erzeugnissen unserer jüngsten Wissenschaften, etwa der Religions- und Kulturphilosophie, der theoretischen Pädagogik und Soziologie, zu folgen; gleichzeitig aber sieht man dann Studenten, auch junge Semester, sich andächtig bemühen, in philosophischen Zirkeln und Aussprachen hinter die Rätsel und Dunkelheiten zu kommen, während sie die ältere, schlichtere Weisheit gänzlich vernachlässigen. Mit dieser Bemerkung soll keineswegs einer bequemen geistigen Genügsamkeit oder gar Oberflächlichkeit das Wort geredet werden; es soll nur betont werden einerseits, daß man doch in so harter, ernster Zeit zunächst die Grundfesten der

Bildung sichern muß, ehe man an die feinsten und schwierigsten Fragen heranführt; und andererseits soll dem Mißverständnis begegnet werden, es sei unmöglich, wahrhaft tiefe Gedanken auch in einfacher, lichtvoller Sprache vorzutragen. Um letzteres einzusehen, brauchen wir ja nicht bis zu Augustin und Thomas hinaufzusteigen; uns deutschen Katholiken genügen hierfür schon Beispiele wie Möhler, Kleutgen, Heinrich, Hettinger, Willmann und andere; und es ist wirklich bezeichnend, daß solche Namen im heutigen modern-katholischen Schrifttum fast gar nicht mehr zitiert werden.

Vor nicht zwei Jahren hat Papst Pius XI. ein bedeutungsvolles Schreiben an den deutschen Verband katholischer Akademiker gerichtet und darin als wichtigste Aufgabe des Verbandes die Vertiefung der Kenntnis der katholischen Religion hingestellt. Dann heißt es weiter: „Was aber die Art und Weise angeht, ihr edles Programm zu verwirklichen, so werden die Akademiker dafür Sorge tragen, daß ihre Gedanken in schlichter und einfacher Sprache vorgebracht werden, wie es stets ein Vorzug des katholischen Lehrsystems war; so daß die Wahrheit, ohne etwas von ihrer Substanz zu verlieren, allen Geistern zugänglich wird; daß sie wirklich eine Grundlage für die Einigung der Geister und für jegliche soziale Betätigung werde. Sodann werden auch die Akademiker, weit entfernt, umstrittenen Sondermeinungen das Wort zu reden, unter Beratung und Beistand gediegener, die gesunde Lehre vertretender Theologen unermüdlich dafür wirken, daß die Grundsätze der echten katholischen Glaubenslehre sich heute wie gestern und immerdar fruchtbar erweisen." Diese Mahnungen liegen ganz in der Linie der vorhin geäußerten Gedanken und Anregungen. Sie werden tatsächlich noch durch die andere Wahrnehmung bestätigt, daß gerade diejenigen Denker des Auslandes, denen unsere Generation

sich mit Vorliebe zuwendet, etwa Newman, Lagrange, Sentroul, Maritain, sowohl in der Auswahl des Kernhaft-Grundsätzlichen, wie in der Schlichtheit und Klarheit ihrer Darstellung als Vorbild dienen können!

In Deutschland hat ohne Zweifel die furchtbare Erschütterung der Gemüter durch den Weltkrieg und seine Folgen, sodann die tiefe Enttäuschung der gebildeten Jugend über das „Versagen" älterer Führer im Kulturleben einen tiefgehenden Umbruch der Geisteslage bewirkt, der in Religion und Philosophie, in Literatur und Lebensstil nach neuen Ideen und Formen drängt. Alles Rationale, auch das Vernunftmäßige der Religion, die scholastische Gottesidee und Gottesbegründung erschien demnach als überholt, als unkräftig und ungenügend für die schöpferische Neugestaltung der Verhältnisse. Man rettete sich in das Mysterium, ins heilige Dunkel der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes. Man erhoffte Ruhe, Trost und Erneuerung von der mystischen Hingabe an Gott, von der Religion des Gemüts, von der gemeinsamen Feier heiliger Geheimnisse. Als Katholik konnte man zwar das radikale Rühmen des „Irrationalen" nicht mitmachen, wie es im Protestantismus um sich griff; dieses unklarste aller Schlagworte übte aber doch einen weitgehenden Einfluß auf Form und Inhalt mancher katholischer Lebens- und Gedankenäußerungen. Auf diese Art von Erscheinungen hat das Schreiben des Papstes gleichfalls in feiner Weise aufmerksam gemacht. Übrigens hat ja auch die ältere Philosophie und Bildungsart bei aller Betonung des Intellektuellen stets die religiöse Bedeutung des Gemüts, die Ehrfurcht vor dem Mysterium, die praktische Pflege des Übernatürlichen grundsätzlich ebenso anerkannt, wie die neuere Richtung.

Im ganzen ist die heutige Weltlage so, daß wir einer Fruchtbarkeit an Neuerscheinungen philosophischer und reli-

giöser Literatur in und außer Deutschland gegenüberstehen, die wohl durch Geist und Stil und Kühnheit in Erstaunen setzt, zugleich aber auch unheimliche Gegensätze und üppig wuchernde Irrtümer aufweist. Ja, ein förmlicher Entscheidungskampf scheint entbrannt zu sein gegen das positive Christentum, vor allem gegen seine vollkräftige Form, die katholische Kirche; und zwar nicht allein durch Gedankenarbeit, sondern mehr noch durch einen triebhaften, sinnlich-dämonischen und politischen Ansturm gegen die ererbte christliche Kultur. Und doch darf uns diese Erregung und Spannung der Zeit nicht dazu verführen, unseren Abwehrkampf nun gleichfalls ganz auf moderne Ideen und Propagandamittel einzustellen, auf das Blendende, das Aktuelle, das Polemische, das Organisatorische! Nein, gerade die Verwirrung und Verzweiflung des heutigen Menschheitgeistes mahnt uns, jetzt erst recht in ruhiger Besinnung auf die Wahrheit, die objektive und zeitlose Wahrheit, die Überlegenheit unseres Standpunkts zu zeigen; sie mahnt uns, jetzt erst recht in engem Anschluß an den selbst- und zielbewußten Gang der philosophia perennis im Kampfe voranzuschreiten. Auch für die positive Werbung und Gewinnung moderner Menschen ist dies der rechte Weg. Gerade die ernsthaft ringenden Geister, gerade diejenigen, die am tiefsten vom „irrationalen" Wortschwall und chaotischen Lebensrausch ernüchtert sind, werden durch diese Methode leichter für die Kirche gewonnen, als durch eine weitgehende Anpassung und möglichste Nachahmung und Verwertung spezifisch moderner Denk- und Ausdrucksformen.

Hier legt sich noch eine Bemerkung nahe über die enge und organische Verbindung von Philosophie und Naturwissenschaft. Eine solche hat seit den Anfängen der Philosophie und Weltanschauung bestanden. Speziell schon der Name „Metaphysik" innerhalb der aristotelischen Schule er-

innert uns daran, daß die philosophische Erkenntnis des letzten Weltgrundes ihren Ausgangspunkt genommen hat in der „Physik" d. h. in der Erforschung der natürlichen Wirklichkeit. Diese ideengeschichtliche Verbindung ist grundsätzlich auch in der christlichen Seinslehre beibehalten worden. Mit welchem Ernst hat sogar der idealistisch gerichtete hl. Augustinus sich bemüht um die Widerlegung der phantastischen Naturauffassung der Manichäer! Mit welcher kritischen Umsicht haben später Albertus und Thomas die pantheisierenden kosmischen Vorstellungen der Araber geprüft und gesichtet, um eine Basis für ihre Ontologie zu gewinnen! Erst recht hat in der Metaphysik und Apologetik des 18. und 19. Jahrhunderts die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Naturwissenschaft in allen Ländern einen bedeutenden Platz eingenommen. Heute haben wir um so mehr Anlaß, diese gegenseitige Fühlung festzuhalten und weiterzuführen, weil die Naturforscher unserer Zeit, im ganzen genommen, weit realistischer und metaphysischer eingestellt sind, als die meisten modernen Philosophen; sodann auch, weil eine Reihe neuer Einzelerkenntnisse und grundsätzlicher Gesichtspunkte der Naturwissenschaft heute in aristotelisch-thomistische Bahnen zurücklenken. Es gibt tatsächlich gegenwärtig eine größere Zahl von Naturforschern, die philosophisch geschult sind und für ernste Metaphysik eintreten — ich erinnere an E. Wasmann, F. Dessauer, H. Driesch, B. Bavink, — als es umgekehrt Philosophen und Theologen gibt, die völlig gerüstet sind für das Grenzgebiet von Naturwissenschaft und Weltanschauung. Es wäre eine schlimme Unterlassungssünde, wenn unser regsamer und vorwärtsstrebender Nachwuchs nicht bald geschulte Kräfte für diese wichtige und reizvolle Aufgabe zu stellen in der Lage wäre! Die Einweihung in die Gesetze und Geheimnisse der Natur ist ja heute für die Jugend bei weitem leichter und naheliegender, als es bis vor wenigen Jahrzehnten

der Fall war; dafür sorgt sowohl die stärkere Pflege der Naturkunde an den höheren Schulen, wie auch die ganze physikalisch-technische Atmosphäre unseres Flug- und Rundfunkzeitalters!

Einen glücklichen Vorzug der jüngeren Generation möchte ich nach Worten kritischer Betrachtung noch ehrlich und gern anerkennen; es ist ihre starke sprachliche Begabung, das Talent zu lebendiger und fesselnder Darstellung. Der Vorzug hängt zweifellos zusammen mit dem erwähnten Umbruch des ganzen Kulturbodens und mit der freieren Wirk- und Wachstumsmöglichkeit der heutigen Jugend. Mag diese Begabung öfter allzu wild ins Kraut schießen, wir müssen doch gestehen, diese leichtere, blühendere Ausdrucksweise hebt sich vorteilhaft ab von der steiferen und schwerfälligeren Gelehrtensprache der Vorkriegszeit. Und wo immer sie sich paart mit der Gediegenheit und Klarheit der Gedanken, wird sie sicher auch dazu beitragen, die an sich anstrengende Lektüre philosophischer Schriften in wertvoller Weise zu erleichtern und zu fördern.

Wie wenig ich es mir selbst zutraue, den entwickelten Anforderungen in allem gerecht geworden zu sein, brauche ich nicht erst zu versichern. Weil jedoch so lange kein größeres Werk über den Gegenstand erschienen war, habe ich versucht, wenigstens eine Grundlage für die wissenschaftliche Theodizee zu schaffen, die einigermaßen dem Zeitbedürfnis genügt. Es wäre mir eine aufrichtige Freude, wenn diese Grundlage bald weiter ausgebaut und vervollkommnet würde durch jüngere Kräfte, die noch unmittelbarer den Pulsschlag der Zeit empfinden, die zugleich auch mit gründlicher Kenntnis der alten Weisheit eine lebendigere Vertrautheit mit der philosophischen Literatur und den Naturwissenschaften der Gegenwart verbinden, als sie mir zu Gebote steht.

Es war selbstverständlich nicht möglich, diesem Werk eine förmliche philosophische Erkenntnislehre voraufzuschicken. Gegenüber den streng idealistischen oder positivistischen Systemen stellen wir uns vielmehr von vornherein auf den

Standpunkt des kritischen Realismus. Immerhin soll im ersten Teil dieses Bandes die Möglichkeit der Gottesbeweise positiv in der Weise entwickelt werden, daß damit eine Art schlicht-persönlicher Widerlegung jener extremen Standpunkte gegeben ist. Bei der Natur der Gottesbeweise und dem Bedürfnis der meisten Leser, den methodischen Gedankenfortschritt in klarer Fassung vor Augen zu haben, war eine wiederholte Hervorhebung grundsätzlicher oder sonstwie entscheidender Gesichtspunkte unvermeidlich. — Leider ist mir das nachgelassene Werk von F. Brentano, Vom Dasein Gottes 1929, erst zu Gesicht gekommen, als ich es nicht mehr in der Darstellung berücksichtigen konnte. Prof. A. Kastil, der Herausgeber und Geisteserbe Brentanos, hat seine Vorrede zu der Ausgabe mit folgenden Sätzen geschlossen, die passend und sinngemäß auch mein Vorwort beschließen können: „Das Erscheinen dieses Werkes fällt in eine Zeit, wo die Gebildeten nicht mehr so stark im Banne materialistischer Weltanschauung stehen, wie in den Jahren, da es entstand. Doch scheint eine andere Gefahr nicht gering, nämlich die des Mystizismus. Wem Philosophie eine Wissenschaft und nicht bloßes Surrogat für eine solche ist, für den kann es auch in der Gottesfrage nur zwei Dinge geben, entweder Verzicht oder Beweise."

Münster, im Juli 1930.

Joseph Mausbach.

# Inhaltsübersicht

## Erster Teil. Die Möglichkeit der Gottesbeweise


**1. Kapitel. Vernunftmäßige Gotteserkenntnis und heutige Geisteslage** 3
§ 1. Religion und Vernunft. Das Vatikanum . . . . . 3
§ 2. Die Gottesbeweise und die heutige Wissenschaft . . . . 15
§ 3. Neuere und neueste Freunde der Metaphysik . . . . . 32
**2. Kapitel. Die Erkenntnis der Weltdinge, ihrer Wesenheit und Gesetzlichkeit** . . . . . 37
§ 1. Die Wahrheitsanlage des Geistes. Bewußtsein und Sein . . 38
§ 2. Die Gewißheit der ersten Grundsätze . . . . . 45
§ 3. Die Erkenntnis realer Wesenheiten in der Erfahrungswelt . . 51
§ 4. Metaphysische Folgerungen aus dem Wesen der Dinge . . . 60
**3. Kapitel. Das Kausalgesetz und seine metaphysische Bedeutung** . . 70
§ 1. Tatsache und Wesen der Ursächlichkeit . . . . . 73
§ 2. Das Grundgesetz der Kausalität und seine Unbedingtheit . . 82
§ 3. Die Notwendigkeit der zureichenden Ursache . . . . . 105
§ 4. Die Geltung der Kausalität über die Erfahrungswelt hinaus . 118


## Zweiter Teil. Der kosmologische Gottesbeweis


Vorbemerkung über Verschiedenheit und Zusammenhang der Gottesbeweise 127
**1. Kapitel. Die Grundgedanken des kosmologischen Beweises** . . . 134
§ 1. Der Schluß von der Ursächlichkeit in der Welt auf eine erste, ungewordene Ursache . . . . . 135
§ 2. Der Schluß vom Bewegten und Veränderlichen auf ein erstes Tätiges und Unwandelbares . . . . . 149
§ 3. Der Schluß vom Zufälligen (Kontingenten) auf ein erstes Notwendiges . . . . . 167
1. Das Wort Zufälligkeit . . . . . 167
2. Die Weiterführung des Problems . . . . . 171
3. Die sachliche Begründung . . . . . 172
4. Das Ergebnis . . . . . 183
§ 4. Zusammenfassung und Abschluß . . . . . 188

**2. Kapitel. Einzelfragen und Schwierigkeiten im kosmologischen Beweise** 199
§ 1. Der zeitliche Anfang der Welt . . . . . 199
§ 2. Das Energiegesetz und die Zeitlichkeit der Welt . . . . 205
§ 3. Kreislauf und Wechselwirkung der Ursachen . . . . . 212
§ 4. Bewegung und Beharrung . . . . . 217
§ 5. Das Prinzip vom zureichenden Grunde und das Kausalgesetz . 230
§ 6. Erschaffung, Erhaltung und Weiterbildung der Welt . . . 238
1. Die Schöpfungstat . . . . . 238
2. Das Walten Gottes und die natürlichen Ursachen . . . 240
3. Die Weiterführung der Natur in der Technik . . . . 246
**Namenregister** . . . . . 252

# Erster Teil

# Die Möglichkeit der Gottesbeweise

# 1. Kapitel

# Vernunftmäßige Gotteserkenntnis und heutige Geisteslage

## § 1. Religion und Vernunft. Das Vatikanum

Man liest nicht selten, das Dasein Gottes sei für den religiösen Menschen selbstverständlich. Das braucht nicht notwendig den Sinn zu haben, daß es eine angeborene Erkenntnis Gottes gibt, oder daß die Religion ein unmittelbares Schauen oder Erleben Gottes einschließt. Auch wenn wir Religion ganz allgemein als Frömmigkeit, als ehrfürchtige Hingabe an Gott verstehen, kann man mit einem gewissen Recht sagen, das Dasein Gottes werde vom religiösen Menschen nicht erst erfragt, erschlossen, philosophisch bewiesen, sondern es liege als selbstverständliche Tatsache dem religiösen Handeln und Leben zugrunde. Man kann nicht ernsthaft Gott anbeten, nicht vertrauend und flehend sich an ihn wenden, wenn man nicht von seiner Existenz überzeugt ist. Aber es fragt sich, ob diese Überzeugung heute für den Frommen in dem Sinne selbstverständlich ist, derart klar und sicher vor seinem Geiste steht, daß sie keiner Anfechtung unterliegt und keiner gedanklichen Begründung und Stütze bedarf. Ohne Zweifel gibt es bei Millionen Menschen eine so fraglose, friedliche und klare Gottesüberzeugung; nicht nur innerhalb der Christenheit, etwa bei der gläubig erzogenen Jugend, dem schlichten Volke oder jenen edelsten Geistern, in denen sich Bildung und Frömmigkeit harmonisch paaren, sondern auch bei Millionen von Nichtchristen — denken wir an die Völker

des Orients, denen die Existenz eines höchsten Gotteswesens wirklich allgemeine und selbstverständliche Wahrheit ist. Allein, sobald das philosophische Staunen, d. h. das tiefere Denken und Nachsinnen über Gott und Welt und Seele beginnt, erhebt sich im Geiste auch die Frage nach dem eigentlichen Wesen Gottes, die dann leicht auch in die Frage nach seinem Dasein übergeht. Und bei stärkeren inneren Schwierigkeiten, seien es Denkrätsel oder aufwühlende Gefühlserlebnisse, vor allem beim Einströmen der modernen religiösen und philosophischen Skepsis wird die naive Sicherheit des Gottesglaubens oft aufs stärkste erschüttert; der religiöse Mensch ist gezwungen, sich auf die natürlichen und übernatürlichen Gründe seines Glaubens zu besinnen. Bedeutende Menschen der letzten Zeit haben gestanden, sie bedürften einer „täglichen Himmelfahrt", um sich die Lebendigkeit des Glaubens und Hoffens gegenüber der Zerfahrenheit und Gottlosigkeit des Zeitalters zu erhalten. Darum braucht keineswegs die Ehrlichkeit und Kraft ihres religiösen Denkens und Lebens beeinträchtigt zu werden; sowenig, wie andere „selbstverständliche" Überzeugungen, etwa die sittlichen Grundsätze, darum Schaden leiden müssen, weil man nachher das Dunkel und die Tragik des sittlichen Kampfes erfährt oder den Widerstreit der modernen Ethik gegen diese Grundsätze kennenlernt. Aus jenen gedanklichen Prüfungen kann und soll eben die kostbare Frucht erwachsen, daß der naive, kindliche Glaube zum männlichen, bewußten, selbsterrungenen Wahrheitsbesitz heranreift.

Beide Arten der religiösen Wahrheitserfassung, die kindliche, vorwissenschaftliche und die selbsterprobte, tiefer begründete Überzeugung, stützen und erhalten sich im Völkerleben, im Gesamtbewußtsein der Menschen durch zwei Formen der *Darbietung* der Wahrheit, die von der heutigen Religionsphilosophie absichtlich mit Stillschweigen übergangen oder gar mit offener Geringschätzung zurückgewiesen werden. Die *erste*

dieser Formen ist die autoritative Lehre und Fortpflanzung der Religion als der geschichtlichen Offenbarung Gottes, wie sie sich in der katholischen Kirche vollzieht, – einerseits durch die amtlichen Träger des Lehramts, anderseits durch Seelsorge, religiöse Sitte, christliche Familie und Erziehung. Leugnen kann niemand, daß auf diesem Wege die christliche Religion sich über die Welt verbreitet und im Seelen- und Kulturleben der Menschheit so tief verwurzelt hat; ja daß überhaupt Religion im weitesten Sinne stets durch solche autoritative Tradition zur wirklichen Weltmacht geworden ist. Man wird speziell zugeben, daß auf diesem Wege am leichtesten die religiöse Überzeugung jene Selbstverständlichkeit und Sicherheit erlangt, von der wir vorhin sprachen. Dennoch behandeln fast alle nichtkatholischen Religionsphilosophen, wie bemerkt, diese Art der Religion, wenn sie überhaupt von ihr sprechen, als eine unechte und minderwertige; als eine Form der Religion, die für urteilsfähige Menschen nicht mehr „erlebbar" sei. Der Grund liegt darin, daß jene Philosophen ohne Beweis und ohne Fühlung mit der genannten geschichtlichen Tatsache von der individualistischen Annahme ausgehen, die Religion müsse nicht nur dem subjektiven Vollzuge nach, sondern auch in ihrem objektiven Gehalt und Wesen etwas rein Persönliches, sozial nicht Mitteilbares sein. Damit ziehen sie aber offenbar die Religion sofort ins Schwankende und Wechselnde, ja allmählich ins Ungeistige herab, sie zerstören ihre objektive, allgemeingültige Wahrheit und ihren bislang anerkannten ebenbürtigen, ja höheren Rang gegenüber den anderen großen Kulturmächten, etwa Wissenschaft, Kunst und Naturbeherrschung. Erst recht geraten sie in Widerspruch zum tiefsten Sinn des Monotheismus und des Christentums, zur Universalität des einen Gottes und des einen Gottesreichs auf Erden.

Die Annahme dieser Denker, bei solcher Objektivität und

Universalität der Religion gehe notwendig ihre Innerlichkeit verloren, ist ein augenscheinliches Vorurteil. Auch unter dem maßgebenden Einfluß einer Offenbarungsinstanz, unter der bindenden Macht dogmatischer Lehren und Überlieferungen finden wir in zahllosen Fällen stärkste individuelle Glaubenserfassung, vielgestaltigen Seelenverkehr mit Gott, ja persönlichste, mystische Erleuchtung und Gottinnigkeit; das zeigt aufs deutlichste die Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Auch heute lehnt sich tatsächlich alles, was noch als christliche Religion sich mit merkbarer Kraft im Leben behauptet, an ältere oder neuere Formen dieses biblisch-historischen Christentums an.

Die zweite Grundlage einer als selbstverständlich empfundenen Religion, einer das Geistes- und Volksleben auf weite Strecken beherrschenden und einigenden religiösen Macht ist die natürliche Gotteserkenntnis, wie sie der menschlichen Vernunft aus der Betrachtung der Natur und aus den Normen der Wahrheit und Sittlichkeit zufließt. Auch diese religiöse Erkenntnis und die auf sie gegründete moralische Gesinnung stellte noch in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, als die dogmatische Tradition bereits stark erschüttert oder aufgegeben war, eine beträchtliche europäische Geistesmacht dar. Doch auch sie steht bei der heutigen kritischen Philosophie und Religionstheorie sehr tief im Kurse. Fachphilosophen, Freidenker und protestantische Theologen in großer Zahl sind einig in der Verwerfung einer solchen, auf rationale Beweise aufgebauten Religion. Sie bestreiten grundsätzlich der menschlichen Vernunft die Fähigkeit, durch Mittel des natürlichen Denkens zu Gott emporzusteigen; sie leugnen weiter, daß eine so geartete Verbindung der Seele mit Gott, wenn sie erreichbar wäre, als Grundlage echter Religiösität gelten könne. Seit Kant und Schleiermacher haben jene Kreise die Beweiskraft metaphysischer Denkschlüsse auf das Dasein Gottes aufgegeben;

Wissenschaft und Philosophie sollen haltmachen an den Grenzen der Erfahrungswelt. Zwar trage die menschliche Seele den unstillbaren Drang in sich, die Reiche der verschiedenen Wissenschaften in einer abschließenden Weltanschauung zu einigen und zu krönen, die philosophischen Einzelgebiete zur Ganzheitsphilosophie der Metaphysik emporzuführen. Aber dieser Abschluß des Wissens sei selbst kein Wissen; er stehe jenseits aller Wissenschaft, jenseits aller allgemeingültigen Beweise. Die subjektive Gewißheit, die ihm innewohnt, entspringe ausschließlich dem innersten, naturhaften Lebens- und Glücksstreben (Feuerbach) oder dem sittlichen Bedürfnis und Pflichtgefühl, dem frommen Willen, „daß ein Gott sei" (Kant) — es sind die beiden Formen des Voluntarismus. Nach anderen, wie Schleiermacher und den modernistischen Theologen des In- und Auslandes, erwächst dieser Abschluß des Denkens aus dem unmittelbaren Gefühl des Göttlichen, aus einem individuellen Erlebnis, in dem Gott der Einzelseele sein Dasein und seine Heilsmacht offenbart; es ist die Religion des Mystizismus. Dies zweifache Verdikt über alle natürliche Theologie wird mit einer Selbstsicherheit und Heftigkeit ausgesprochen, die dem wissenschaftlichen Sachverhalt in keiner Weise gerecht wird, die vielmehr den Eindruck macht, man wolle eine angeblich veraltete, fast nur mehr von der katholischen Wissenschaft festgehaltene Anschauung mit Gewalt aus dem Blickfeld des modernen Geistes verbannen und fernhalten! Diese Bemerkung gilt vor allem gegenüber den Kraftworten M. Schelers, der trotz oder wegen seiner Verwandtschaft mit scholastischen Gedankengängen so auffallend schroff von den alten Gottesbeweisen abrückt und ihre Eindrucksloſigkeit außerhalb der theologischen Schulen, ja ihre „evidente Sinnloſigkeit" zu behaupten wagt; und zwar in einem Buche, das noch vor seiner Trennung von der Kirche geschrieben war[1].

[1] Vom Ewigen im Menschen 1921, S. 573.

Und doch ist es nicht nur die Schultheologie, die an der Gültigkeit jener Beweise festhält. Bekanntlich hat auch die Kirche selbst auf dem Vatikanum in einer ausdrücklichen, feierlichen Entscheidung die Möglichkeit einer sicheren, durch die Vernunft aus der Schöpfungswelt zu gewinnenden Erkenntnis Gottes ausgesprochen[2]. Wir stehen somit vor der eigenartigen, bedeutsamen Tatsache: In einer Zeit, da die Vertreter der Wissenschaft und Philosophie, die geborenen Anwälte der Vernunft, dem menschlichen Geiste die Fähigkeit, den letzten Grund und Sinn der Welt zu erforschen, rundweg absprechen, sein Erkennen auf Einzelwissen und bloße Erscheinungen einschränken, ergreift die katholische Kirche, die berufene Vertreterin der Offenbarung und des Autoritätsglaubens, wiederholt die Gelegenheit, die angeborene und selbsttätige Kraft des Menschengeistes und die unbegrenzte Zuverlässigkeit der ersten Vernunftgrundsätze aufs schärfste zu betonen! Wenn es wahr wäre, was ihre Gegner behaupten, daß ein unlösbarer Gegensatz zwischen ihrem Dogma und der Vernunft bestände, würde also die Kirche mit dieser Stellungnahme tatsächlich ihrer gefährlichsten Gegnerin willkommene Waffen in die Hand drücken und sich selbst im Kampfe mit ihr sozusagen die Hände binden!

In Wirklichkeit liegt es anders. Die Kirche zeigt in dieser auffallenden Beschützerrolle für die natürlichen Rechte und Ansprüche der Vernunft wieder einmal die überzeitliche Größe und Höhe ihres Standpunkts im Geistes- und Kulturleben, ihre innere, volle Sicherheit und Unabhängigkeit gegenüber kurzlebigen und kurzsichtigen Zeitideen. Sie zeigt dabei freilich auch ihre tiefe und organische Auffassung der Religion, ins-

[2] Das Konzil lehrt, „Deum, rerum omnium principium et finem naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse." In der Formel des Antimodernisteneides heißt es noch genauer: „tanquam causam per effectus certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse". (Denzinger, Enchiridion [17] 1785. 2145.)

besondere des Verhältnisses von Glauben und Wissen. Sie ist eben unerschütterlich überzeugt, daß das Christentum, diese unmittelbare Gottesweisheit, nicht danach trachtet, das Licht natürlichen Denkens auszulöschen oder auch nur auszuschalten, vielmehr danach, alles Gottebenbildliche im Menschen zu erneuern, zu bestätigen und emporzuführen. Sie weiß, daß überall im Heilswerk Gottes die Gnade auf der Natur und ihrer vernünftigfreien Betätigung aufbaut; daß endlich ihre eigene Autorität und Wirksamkeit nicht „ohne und gegen die Wahrheit" sich behaupten kann und will, sondern nur „durch und für die Wahrheit" sich durchsetzen kann und wird. Deshalb sind ihr tatsächlich im Kampf mit einer feindlichen Weltweisheit in etwa die Hände gebunden — eben durch jenes organische Verhältnis; die Kirche kann nicht anders, sie muß der Vernunft auch im Religiösen lebendige Eigenkräfte zusprechen, weil Gottes Wort es will, weil schon das Buch der Weisheit es tut (Kap. 13) und der Apostel Paulus es tut: „denn das Unsichtbare von Gott wird seit Erschaffung der Welt durch das Geschaffene gedanklich erschaut, auch seine ewige Macht und Gottheit" (Röm 1, 20).

Die Kirche kennt überdies die tatsächliche Geltung und gewaltige Macht des echten metaphysischen Denkens aus allen Zeitaltern der Geschichte. Es gibt tatsächlich eine philosophia perennis in diesem Sinne; eine natürliche Weisheit bei den alten Völkern, in Plato und Aristoteles gipfelnd, die vom Sinnlichen und Endlichen aus zum Übersinnlichen und Ewigen fortschreitet; weiterhin in der christlichen Ära, gepflegt von genialen Denkern, die sich des Unterschiedes von gläubiger Hinnahme und philosophischer Ergründung der Wahrheit klar bewußt waren, die jene Beweise mit allen Mitteln des Scharfsinnes und gelegentlich auch der Streitlust geprüft haben und dabei einstimmig an ihrer logischen Kraft festhalten. Ja, auch die neuere Philosophie hat bis auf Kant das eigentliche Ziel

alles philosophischen Denkens in der Metaphysik, der eigentlichen Weltanschauung, erblickt, ob sie nun, wie Descartes und Leibniz, den Ruhepunkt des Denkens und Seins im wahren Gott, oder aber, wie Spinoza, in einem pantheistischen Allwesen gefunden haben. In diesem Blick auf die Geschichte des Geisteslebens brauchte sich die Kirche, menschlich gesprochen, auch nicht beirren zu lassen durch die von Kant bewirkte Revolution des Denkens. Oder sollte es möglich sein, daß eine so tiefe und mächtige Überzeugung von Denkern aller Zeiten, die zugleich vom gesunden Menschenverstand getragen wird, durch einen Philosophen über den Haufen geworfen würde? Und hat nicht gleich nach Kant der unverwüstliche Zug zur Metaphysik sich wieder in Fichte und Schelling mächtig gerührt, hat nicht Hegel es offen als ein „Ärgernis", als eine Sünde wider den philosophischen Geist ausgerufen, daß im Denken seiner Zeit „das Allerheiligste" der Philosophie, die Metaphysik, leer geblieben sei? Zeigt nicht auch die folgende Entwicklung, daß immer wieder, allen kritischen Beschwörungen zum Trotz, sich monistische und materialistische Weltsysteme erhoben und den Beifall der Menge für sich eroberten?

So hat das Konzil im Vatikan durch die Aufpflanzung eines leuchtenden Signals im Geisteskampfe wieder einmal den Ernst und einzigartigen Weitblick des kirchlichen Lehramts in grundlegenden Menschheitsfragen betätigt. Um so wichtiger ist es nun auch, den Sinn der Entscheidung richtig zu deuten und zu verstehen. Nach dem Wortlaut wie nach dem Anlaß der Kundgebung ist zunächst hervorzuheben: Das Konzil behauptet die volle Möglichkeit des Vernunfterweises, der sicheren philosophischen Erkenntnis Gottes. Es stellt aber nicht die Lehre auf, dieser Weg zu Gott sei notwendig zu jeder Grundlegung der Religion. Es sagt nicht einmal, er biete für die tatsächliche Menschheit den regelmäßigen Zugang zur reli-

giösen Gewißheit. Die Betonung jener realen Möglichkeit war von grundsätzlicher und weittragender Bedeutung. Sie stellte die natürliche Gottverwandtschaft der menschlichen Seele klar heraus, die unermeßliche Spannweite der geistigen Erkenntniskraft der Menschen. Sie widerlegte damit sowohl die dogmatischen Übertreibungen der Erbsünde bei Protestanten und Jansenisten wie auch die moderne, naturalistische Herabsetzung des Menschengeistes. An anderer Stelle aber betont das Vatikanum ebenso nachdrücklich, daß die tatsächliche Schwächung und Behinderung des Vernunftlichtes im gefallenen Menschen und in der empirischen Menschheit den natürlichen Aufstieg zu Gott überaus erschwert. Es bemerkt, daß es nur der christlichen Offenbarung zu verdanken sei, wenn die Wahrheiten der natürlichen Religion nunmehr den Menschen aller Bildungs- und Altersstufen leichter zugänglich und klarer erkennbar geworden sind[3]. Der hl. Thomas, auf dessen Lehre das Konzil weiterbaut, spricht sich über dieses Verhältnis mit aller Deutlichkeit aus. So tief er durchdrungen ist von der Haltbarkeit und Sicherheit der Gottesbeweise, so unumwunden gibt er zu, daß nur wenige Menschen ausschließlich auf diesem intellektuellen Wege zur wahren und lauteren Gotteserkenntnis gelangen. Die „Metaphysik", der letzte und vornehmste Teil der Philosophie, sei eben den meisten wegen ihrer geistigen Unreife oder ihrer Verflechtung ins Irdische unzugänglich[4]. Durch den positiven Glauben, in dem wir Gottes Botschaft vernehmen, müssen damals wie heute vor allem die Jugend und das Volk diese ersten religiösen Wahrheiten sich aneignen. Im Lichte dieses Glaubens bemüht sich dann die christliche Philosophie und die sittlich-religiöse Volksbildung, auch den wertvollen Ertrag der natürlichen Geistesarbeit aller Zeiten für das

[3] Denzinger 1786.
[4] Thomas, Summa c. Gentil. I c. 4, III c. 39.

Gottesbewußtsein herauszuheben und den Einzelnen nach Möglichkeit näherzubringen.

Neben der dogmatischen Autorität und Tradition gibt es in der Kirche auch eine natürliche Überlieferung sittlicher und religiöser Wahrheiten; *neben* und oft *vor* dem übernatürlichen Glauben eine fides humana, einen Anschluß an das christliche Gesamtbewußtsein, der für die Ungelehrten den philosophischen Beweisgang ersetzt. Außerdem wirken nach thomistischer und allgemein-kirchlicher Auffassung zur Festigung des Gottesglaubens auch Gründe des Gemüts und der Lebenserfahrung mit; ebenso Kräfte der Gnade und der mystischen Innenwelt. So wird die intellektuelle Begründung der Religion, so wichtig sie ist, von uns nicht isoliert und einseitig gedacht; auch auf katholischem Boden genießt alles dasjenige, was die moderne Religionsphilosophie als echte Züge des religiösen Bewußtseins geltend macht, sein Heimatrecht und seine praktische Pflege und Würdigung.

Die vatikanische Erklärung erscheint somit, im Ganzen geschaut, nicht nur religiös und kirchlich, sondern auch geistesgeschichtlich als eine Großtat, – weil sie in kritischer Zeitenwende die höchsten Aufgaben für das Wahrheitsstreben des Geistes gerettet und offengehalten hat, weil sie sich kraftvoll dagegen erhoben hat, daß die philosophische Durchdringung der Wirklichkeit sei es durch extremen kirchlichen Traditionalismus, sei es durch skeptisch-agnostische Zeitphilosophie in Frage gestellt wurde.

Bisher war nur von der *Begründung* der Religion die Rede; es bleibt noch das Mißverständnis abzuwehren, als ob *die Religion als solche* infolge jener Bewertung des Denkens zu einer *wesentlich* gedankenmäßigen oder gar abstrakten Größe gestempelt werde. Dies ist in keiner Weise der Fall. Gerade nach katholischer Auffassung ist religio als Re-

ligiosität oder Gottesverehrung wesentlich nicht Erkenntnis, sondern, wie alle Theologen lehren, Willens- und Gemütstugend, Ehrfurcht vor Gott, Anbetung Gottes in Geist und Kultus, vertrauende, liebende Hingabe an Gott. Aber diese Willens- und Gemütshaltung setzt eine wahre und würdige Erkenntnis Gottes voraus. Thomas von Aquin bestimmt als ihren Wesenskern die devotio, die innerste Weihe des Willens und des ganzen Menschen an Gott, als den Schöpfer und absoluten Herrn, also eine dauernde Gebetsstimmung. Über der Vernunft steht im lebendigen Christen der Glaube, über dem Glauben die Liebe zu Gott; dies ist geradezu ein Prinzip katholischer Wertlehre. Damit aber solche Religiosität nicht aufgehe in äußerem Gottesdienst oder gar in frommem Selbstbetrug oder unklarer Mystik, fordert sie als immanente Voraussetzung die sichere, auch metaphysisch zu rechtfertigende Anerkennung des wahren Gottes.

Aber wie verhält es sich mit der begrifflichen Fassung, oder wie man sagt, der Abstraktheit der scholastischen Gottesidee, die doch naturgemäß mit der philosophischen Gedankenarbeit, die ihr vorangeht, zusammenhängt? Ich glaube, kein ernster Denker wird bei der Idee des höchsten Wesens den Mangel sinnlicher Anschaulichkeit, m. a. W. die lautere Geistigkeit Gottes, als eine Unvollkommenheit der Religion und Theologie empfinden. Man müßte ja sonst den wesentlichen Vorrang des Christentums vor dem Heidentum, den Vorrang „der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit" vor einer Religion verklärter Sinnlichkeit preisgeben; gewiß ein beschämender Rückschritt des Denkens, auch des philosophischen, zurück hinter alle führenden Geister seit Plato und Aristoteles, ein Rückfall in Polytheismus oder Hylozoismus! Es ist ein grober Trugschluß, zu sagen, alle philosophischen und dogmatischen Begriffe böten dem religiösen Leben nur Denkformen, nicht aber ergreifende und kraftvolle

Wirklichkeit. Gewiß, die Begriffe als solche sind Denkformen, intellektuelle Gebilde; allein, was sie umgreifen und abbilden, ist das Seiende selbst, ist die Wahrheit und Wirklichkeit in ihren verschiedenen Seinsstufen. Je nach der Höhe dieser Denkinhalte, nach der Fülle des vorgestellten und erkannten Seins, steigt auch der Wert der Vernunferkenntnis und die anziehende und erhebende Kraft, die sie auf den Willen ausübt. Daher können sehr „abstrakte", d. h. über die anschauliche und greifbare Sachenwelt erhabene Begriffe, wie Wahrheit, Reinheit, Ehre, Freiheit die allerzündendste Wirkung auf das Gemüt haben. Der theistische Gottesbegriff stellt nun, wie sich zeigen wird, dem Geiste durchaus kein schemenhaftes, unbestimmtes, inhaltarmes Urwesen dar, wie es gewisse Formen des Pantheismus tun; sein Inhalt ist der allerreichste und bestimmteste, die absolute Fülle und schöpferische Einheit alles Seins und Lebens, in der auch die persönliche, bewußte Geistigkeit miteingeschlossen ist.

Die vernunftmäßige Erfassung des Unendlichen durch den Menschen wird dennoch immer eine höchst unvollkommene sein. Sie bedarf auch stets, wie selbst die Offenbarung in der Sprache der Bibel uns zeigt, der begleitenden sinnbildlichen Vorstellungen, um den leibseelischen Menschen in seinem religiösen Suchen und Ringen zu befriedigen und emporzuheben. Das Geheimnis der Menschwerdung, die gnadenvolle Erscheinung Gottes in der Person und im Leben des Erlösers, bedeutet die vollkommenste Erfüllung dieses Bedürfnisses. Anderseits übt aber auch der Zwang zur geistigen Erhebung über alles Sinnfällige, der in den metaphysischen Eigenschaften Gottes, der Allgegenwart, Ewigkeit, Unendlichkeit liegt, eine heilsame Wirkung; er weckt sowohl die Schauer der Ehrfurcht und Anbetung, wie die des Staunens und Entzückens in der Seele, er reißt sie aus dem Alltäglichen los, bewahrt die Religion vor Flachheit, Enge und Selbstgefälligkeit.

In der protestantischen Theologie war lange Zeit das Vorurteil gegen die Scholastik geläufig, diese habe durch ihren „neuplatonischen", metaphysischen Gottesbegriff die biblische Gottesidee so sehr ins Transzendente umgeformt, daß sie der menschlichen Vorstellung und praktischen Frömmigkeit entrückt und entfremdet worden sei. Aber bald nachher wurden in ihrem eigenen Lager Stimmen laut, die umgekehrt der protestantischen Glaubenslehre und Gläubigkeit vorwarfen, sie bleibe zu sehr beim Buchstaben der biblischen Redeweise, sie pflege eine naive, familienhafte Auffassung Gottes, die bei vielen Christen die unendliche Größe und Tiefe des göttlichen Wesens verdecke. Der Weltkrieg und seine Erfahrungen haben diese Richtung so verstärkt, daß man nun alles Menschlich-Faßbare am Gottesbegriff als eine Verdunkelung der Wahrheit, als eine Herabwürdigung der unbegreiflichen Erhabenheit Gottes empfinden wollte. Schließlich kamen namhafte Theologen (Gogarten, Brunner, Barth) zu der Behauptung, selbst die höchsten metaphysischen und ethischen Prädikate Gottes seien nichts als ohnmächtige, ja irreführende Versuche, Gottes Wesen zu erkennen. Ihnen ist Gott in jeder Beziehung der „Ganz andere", der unbedingte und äußerste Gegensatz zu allem, was der Menschengeist fassen und denken kann.

## § 2. Die Gottesbeweise und die heutige Wissenschaft

Hören wir nun die Gründe, die von philosophischer und allgemein wissenschaftlicher Seite gegen die rationale Begründung und Beweisbarkeit des Daseins Gottes geltend gemacht werden. Sie haben, vor allem in Deutschland, auch die öffentliche Meinung der gebildeten Welt stark beeinflußt.

Man beruft sich erstens auf Kant, den „Allzermalmer"; er soll die Gültigkeit der Gottesbeweise „ein für allemal" widerlegt haben.

Es wurde schon erwähnt, daß eine solche umwälzende und grundstürzende Leistung auf dem Gebiet der Philosophie selbst für einen Kant a priori höchst unwahrscheinlich gewesen wäre — angesichts der imponierenden Übereinstimmung der Denker von Jahrtausenden. So hatte ja noch Leibniz jenen Beweisen eine allerhöchste, eine fast mathematische Sicherheit zugeschrieben. Dann ist ja auch das ganze System Kants unter der kritischen Arbeit der Forscher in wesentlichen Teilen so fraglich geworden, daß wir auch für unsern Streitpunkt das „ein für allemal" mit Bestimmtheit abzulehnen das Recht haben.

Tatsächlich ist nun mit der Autorität Kants in der Bestreitung der Gottesbeweise nichts Entscheidendes anzufangen. Seine Stellung ist weder so eindeutig und einheitlich, noch auch – bei klaren Texten – so logisch und sachlich überzeugend, daß man ihn als gefährlichen Gegner der aristotelisch-scholastischen Auffassung hinstellen könnte. Seine Gegenstellung gilt überhaupt nur für die spätere, kritische Periode. Bekannt ist aber, daß Kant auch in dieser dem teleologischen Gottesbeweis ein hohes Maß überzeugender Kraft zuerkannt hat. „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Es ist der älteste, klarste und der gemeinen Vernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt." Dieser Beweis, so bemerkt er, vermehre den Glauben an einen höchsten Urheber in Verbindung mit dem kosmologischen Argument bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung[5]. Freilich sucht er dann dieses kosmologische Argument als wissenschaftlich trügerisch zu entwerten. Es nehme zwar einen beachtlichen Ansatz, sich auf die Wirklichkeit, auf die Erfahrung zu stützen, verlasse aber nachher diesen Boden und verwandle sich tatsächlich in den sogenannten ontologischen Beweis, d. h. in die Ableitung des Daseins Gottes aus bloßen Begriffen. Kant tut sich auf diese Enthüllung eines schlimmen dialektischen Kunststücks viel zugute; aber durchaus mit Unrecht. Eine künstliche dialektische Verwechslung liegt vielmehr auf seiner Seite vor. Das haben nicht nur katholische Kritiker, die seine Darstellung eingehend prüften, sondern ebenso Männer wie Hegel, von Hartmann, Külpe, Scheler, ausdrücklich anerkennt[6]. So bemerkt Külpe, eine

[5] Kritik der reinen Vernunft (Ausg. v. Kirchbach S. 534).

[6] Hegels Abhandlung über die Gottesbeweise mit ihrer scharfen Abwehr der Einwände Kants und zugleich der damals aufkommenden protestantischen Gefühlstheologie ist noch heute lesenswert (Werke 12. Bd. 12, S. 368 ff.)

Metaphysik, die nicht aus bloßen Begriffen schließe, sondern „auf der Erfahrung beruhe und das Wissen von ihr weiterzuführen und abzuschließen suche", werde von Kants Einwänden gar nicht getroffen. „Gegen diese Metaphysik ist die Kantsche Kritik ebenso machtlos, wie gegen die Realwissenschaft überhaupt"[7].

Nur wegen mangelnder Vertrautheit mit der scholastischen Beweisführung konnte Kant der Meinung sein, er habe so leichten Kaufs den kosmologischen Beweis aus den Angeln gehoben und als eine Abart des ontologischen dargetan. Nachdem der hl. Anselm tatsächlich diesen letzteren methodisch eingeführt, das Dasein Gottes aus dem Begriff des vollkommensten Wesens herzuleiten versucht hatte, zeigte Thomas von Aquin und fast die ganze spätere Scholastik in klarer, bewußter Kritik die Unmöglichkeit dieser Beweisform a priori. Sie schlossen sich grundsätzlich dem a posteriori schließenden Verfahren des Aristoteles an, das auf der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit aufruht, und sie blieben ihm auch in der Erörterung des Wesens Gottes treu. Nach dieser ersten, bewußt kritischen Stellungnahme wäre eine nachherige Selbsttäuschung, eine logische Verwechselung beider Beweisgänge bei den Scholastikern unmöglich gewesen.

In der vorher zitierten Stelle bemerkt Külpe mit Recht, daß die gesunde Metaphysik und „die Realwissenschaft überhaupt" der Kantschen Kritik gegenüber in derselben Lage sind; beide haben sich gegen den Kritiker zu wehren, weil sein erkenntnistheoretischer Grundsatz alle Realität verflüchtigt oder ungewiß macht. Jedes Ding an sich, nicht blos das Absolute, sondern auch das der irdischen Wirklichkeit, wird in Frage gestellt, die menschliche Erkenntnis in bloße Erscheinungen festgebannt. Selbst das Wort „Erkenntnis" kann ernsthaft nur auf dasjenige angewandt werden, was sich in einer „entsprechenden" sinnlichen Erscheinung darzustellen vermag. Die Grundbegriffe und Grundgesetze der Vernunft, die Kategorien des geistigen Denkens sind nach Kant nicht aus der Wirklichkeit geschöpft; es sind a priori der Vernunft innewohnende Denkformen, die diese an das Erscheinungsmaterial heranträgt. Dieses erkenntnistheoretische Prinzip ist die eigentliche Wurzel der nega-

[7] Immanuel Kant 1908, S. 82. 113.

tiven Stellung Kants zu den Gottesbeweisen, nicht deren mangelnde Logik. Man braucht, so bemerkt er, diese Vernunftgründe nicht erst abzuhören; „wir wußten es schon zum voraus mit völliger Gewißheit", daß alles Vorgeben derselben „schlechterdings nichtig sein müsse"[8]. Nicht der metaphysische Überbau ist brüchig, unlogisch; der physische Unterbau schwebt in der Luft oder ruht nur unsicher auf der Erde; das ist der tiefste Grund seiner Ablehnung. Nicht die inneren Mängel der Gottesbeweise, sondern jene für Kant feststehende Unmöglichkeit, irgend ein Reales und Wesenhaftes, von der Denkanlage Unabhängiges zu erkennen, ist bei ihm das Entscheidende.

Ist aber dieses der Fall, dann verliert die Emphase, mit der heute ungezählte Wissenschaftler und Gebildete sich auf den Königsberger berufen, um die Nichtigkeit der Gottesbeweise darzutun, jede Berechtigung. Ja sie verstößt, wenigstens objektiv, sogar gegen die wissenschaftliche Ehrlichkeit in dem Falle, wo die Autoren den Phänomenalismus, das Kantsche Grundprinzip, weit von sich weisen, also bewußte oder naive Realisten sind. Und diese bilden die große Mehrzahl; vor allem unter den Naturforschern. Wer der Vernunft die Fähigkeit zuerkennt, die irdische Wirklichkeit in ihrem transsubjektiven Sein zu erkennen, die Natur und ihre unsinnlichen Gesetze und Kräfte real zu erforschen und wissenschaftlich zu beschreiben, wer dabei sich unaufhörlich auf die objektive Geltung der Ursächlichkeit stützt, der hat jegliches Recht verloren, sich auf Kant in der Anfechtung der Gottesbeweise zu berufen!

Der zweite Einwurf heutiger Wissenschaft gegen den metaphysischen Gottesbeweis betrifft nicht das noetische System, die grundsätzliche Möglichkeit irgend einer übersinnlichen Erkenntnis, sondern nur die Sicherheit und Gewißheit der natürlichen Gotteserkenntnis. Die Vernunft, so meinen manche,

[8] Kritik, S. 590.

vermöge in den Dingen der Erfahrungswelt durch natürliche Wesensschau und Schlußfolgerungen sichere Resultate zu gewinnen und auch abstrakte Beziehungen als real festzustellen; sie könne sogar die Gottesidee würdigen, den Spuren Gottes in der Schöpfung nachgehen und so eine „Begründung", eine Wahrscheinlichkeit, eine „Überzeugung" von Gottes Dasein herstellen. Unmöglich aber sei es, für diese höchste Tatsache *Beweise* beizubringen und ein sicheres *Wissen* zu vermitteln; zu beidem nämlich gehöre notwendig eine *zwingende Evidenz*!

Bei diesem, in weiten Kreisen herrschenden oder gelegentlich auftauchenden Einwande handelt es sich zum Teil um einen Wortstreit, um einen verschiedenen Sprachgebrauch hinsichtlich des Beweisens und Wissens; obschon auch hier tiefere Gegensätze im Hintergrunde stehen.

Zunächst ist dabei eine gewisse Nachwirkung der Kantschen Theorie unverkennbar. Was *ihm* unter dem Begriff des Wissens vorschwebt, ist in der Tat eine *mathematisch-naturwissenschaftliche* Art des Erkennens. Hier treten äußere Vorstellung, sinnliche Raum- und Zeitformen und die der Vernunft innewohnenden Kategorien in einer solchen Eindeutigkeit und Selbstverständlichkeit zusammen, daß der Menschengeist zur Zustimmung genötigt ist. Es wäre aber aller Natur und Tatsächlichkeit widersprechend, wollte man diesen Begriff des Wissens und Beweisens als den allein maßgebenden hinzustellen, wie wir noch sehen werden.

Zunächst jedoch würde man sich lächerlich machen, wenn man die erwähnten kirchlichen und theologischen Sätze über die Beweisbarkeit Gottes, über ein dem Glauben vorangehendes Wissen, in dem Sinne auslegen wollte, als verlangten sie eine Gewißheit zwingender Art. Das Gegenteil tritt, wie schon angedeutet wurde, positiv deutlich hervor. Aber auch a priori ist eine solche Rücksichtnahme auf spezifisch moderne, philosophische Terminologien

beim Vatikanum undenkbar. Viel eher kann man annehmen, das Konzil schließe sich der bei Aristoteles und in der ganzen Scholastik feststehenden Theorie und Sprechweise an, nach der „Wissenschaft" im eigentlichen und echtesten Sinne die Philosophie, im besonderen die Metaphysik ist. Aber vielleicht hat es unmittelbar weder die eine noch die andere gelehrte Sprechweise im Auge. In ihren an die ganze Christenheit gerichteten Entscheidungen bedient sich die Kirche keiner Gelehrten- und Geheimsprache, sondern der Sprache des allgemein menschlichen und christlichen Bewußtseins. So verwendet sie auch in den vatikanischen und späteren Lehrsätzen die Ausdrücke Erkennen, Wissen und Beweisen in demjenigen Sinne, wie es heute und früher alle Völker und die Menschen aller Berufe tun, wie es auch unsere Gelehrten und Philosophen tun, wenn sie nicht fachmännisch, sondern natürlich-menschlich reden.

Nach diesem weiteren Begriff ist aber die notwendige und erreichbare Gewißheit für die einzelnen Wissensgebiete *nicht überall die gleiche*, sondern eine je nach dem Inhalt und der Eigenart dieser Gebiete verschieden abgestufte. Schon Aristoteles, der erste Wissenschaftstheoretiker, bezeichnet es als unzulässig, etwa von einer ethischen Beweisführung dieselbe zwingende Sicherheit zu verlangen, wie von der mathematischen. Es ist leicht zu verstehen, daß die *Logik*, die es mit den Denkformen des Geistes selbst und ihren Beziehungen zu tun hat, und die *Mathematik*, die in ähnlicher Weise vom Stoff abstrahiert und nur formale Raum- und Zahlengesetze feststellt und verfolgt, die höchste wissenschaftliche Evidenz besitzen. Es sind tatsächlich diejenigen Wissenschaften, die am wenigsten Streitfragen enthalten und darum am stetigsten fortschreiten können. Anders wird es schon, sobald wir vom Reich des reinen Denkens in das der physischen und seelischen Wirklichkeit hinübertreten. Schon die *Physik* kann nicht alles durch Experiment und

mathematisches Rechnen und Messen feststellen; sie ist reich an Theorien und Hypothesen von sehr verschiedener Gewißheit; sie erlebt in ihren wichtigsten Fragen Fortschritt und Rückschritt, tiefgreifende Umwälzungen. Diese Schwierigkeit absolut sicherer Erkenntnis innerhalb der Naturwissenschaften steigert sich mit ihrem reicheren, mehr freien und künstlerischen Inhalt; so vor allem bei den Erscheinungen des Lebens, bei den Gesetzen der Biologie und Heilkunst.

Wer dann die Zusammenordnung der Wissenschaften an unsern Universitäten überschaut und den Kranz älterer und jüngerer Wissensfächer untereinander vergleicht, — sie alle sollen und wollen doch wirkliches Wissen vermitteln — dem wird es noch weiter klar, wie elastisch der Name Wissenschaft, und wie mannigfach abgestuft der Grad der von ihr zu fordernden Evidenz ist. Die alten und mittelalterlichen Denker haben z. B. der Geschichtskunde den Rang einer Wissenschaft abgestritten. Ja noch heutige Geschichtsforscher (Seignobos, Spahn) haben sich dahin geäußert, sie sei eine erst in den Anfängen begriffene Wissenschaft; es gehe ihr immer noch nach, daß sie ursprünglich keine Wissenschaft, sondern eine Muse gewesen sei! Dennoch war das Ansehen und Selbstbewußtsein der Geschichte als Wissenschaft im letzten Jahrhundert zeitweise so groß, daß wir heute rückblickend von dem einseitigen Historismus dieser Jahrzehnte sprechen[9].

Aus der Philosophie, mit der wir es hier zu tun haben, ist schon das Gebiet der formalen Logik als dasjenige angezogen worden, auf dem es eine bezwingende Klarheit und Überzeugungskraft gibt, die den Denkgeist absolut gefangen nimmt. Sie hat es eben mit dem Allernächsten und Eigensten

[9] Aus dem Gebiet der Rechtswissenschaft und Rechtspflege darf wenigstens das eine herangezogen werden, daß man in Strafprozessen von „Beweisen" redet und diesen Beweisen eine ungeheure Tragweite beilegt, wo es sich tatsächlich nur um eine Summe menschlicher, fehlbarer Zeugenaussagen handelt.

des Geistes selbst, mit begrifflichen Größen und Beziehungen zu tun; daher eine der Sicherheit des Selbstbewußtseins ähnliche Gewißheit! Sobald aber der Geist auch hier an die Realität herantritt, an das Dasein der Natur und der Seele als objektiver Tatsachen, melden sich auch mancherlei Fragen und Zweifel, wenn auch zunächst zaghaftere und willkürliche. Je mehr aber die zu erforschende Wirklichkeit reicher und tiefer ist, um so schwieriger und dunkler wird auch ihre gedankliche Bewältigung; um so mehr wächst auch die Möglichkeit des Zweifels, berechtigter und unberechtigter Bedenken und Einwände gegenüber der wirklichen, gutbegründeten Wahrheit. In solchen Fragen reicht nicht mehr die Gelehrsamkeit und der logische Scharfsinn aus; es bedarf noch der Mitwirkung und der angemessenen Haltung anderer geistiger Eigenschaften, sagen wir der echten Liebe zur Sache, der homogenen Einstellung zum Inhalt einer Fragestellung. Das Mitschwingen solcher seelischer Vermögen ist nicht etwa bestimmt, die unbefangene sachliche Prüfung abzulenken oder zu beeinträchtigen; es ist umgekehrt dazu notwendig, um sie fruchtbar zu machen und tiefer und allseitiger ins Wesen der Sache einzuführen. In demselben Maße wird es aber anderseits möglich, daß Oberflächlichkeit, vorgefaßte Meinung oder engpersönliche Seelenhaltung die objektive Forschung hemmt, das Beweisverfahren unterbricht oder abbricht. Damit muß aber natürlich auch eine tatsächlich vorhandene Beweiskraft des Gedankengangs für das Denksubjekt ohne Eindruck bleiben.

Diese Erfahrung machen wir alle Tage, nicht bloß in metaphysischen und religionsphilosophischen Dingen, sondern auch auf andern Gebieten der Philosophie und der verwandten Fächer; so in Fragen der Ethik, der Ästhetik, der Soziologie. Die führenden Denker und die Gebildeten, die ihnen folgen, sind heute bekanntlich über Grundfragen der ererbten und christ-

lichen Moral und Gesellschaftslehre sehr verschiedener Meinung. Noch viel größer, brennender und leidenschaftlicher sind die gegensätzlichen Auffassungen über solche Fragen unter den verschiedenen Ständen, Klassen, Lebens- und Kulturgruppen. Und dennoch wird kein ernster Denker den genannten Wissenszweigen den Charakter der Wissenschaft abstreiten. Er wird auch nicht auf den vollen Wahrheitswert ihrer gesicherten Ergebnisse verzichten, auf die objektive Evidenz unserer wichtigsten Grundsätze über Ehe, Staat, Autorität, Jugenderziehung, die durch tausendjährige tiefsinnige Forscherweisheit immer wieder klargestellt, durch ebenso alte, heilbringende oder furchtbare Erfahrungen der Menschheit immer wieder bestätigt sind!

Nun ist klar: Der bisher verfolgte Unterschied, wenn man will, diese Spannungsmöglichkeit zwischen der objektiv vorhandenen und durch adäquate Denkarbeit erreichbaren Gewißheit einerseits und der subjektiven Möglichkeit des Zweifels und des Widerspruchs anderseits wird naturgemäß dort — und gerade dort — auftreten und peinlich werden müssen, wo es sich um die letzte Begründung alles Seienden, um die Krönung aller philosophischen Einzelgebiete und schließlich aller Wissenschaften handelt, m. a. W. in der Metaphysik. In dieser aber ist wiederum die allerletzte Frage und die allerhöchste Gegebenheit für das Denken die Tatsache und Wesenheit Gottes. Bei dem Nachweis des Daseins Gottes gilt es, alle bisher gestreiften Wissens- und Seinsgebiete als Ganzes zusammenzufassen, ihre Wirklichkeit und Gesetzlichkeit einheitlich zu erklären. Desgleichen fordert aber auch die rechte Erfassung des Begriffs und Wesens Gottes eine Geisteserhebung, die dem natürlich-menschlichen Denken, vor allem dem unvorbereiteten oder gar ungünstig beeinflußten Denken überaus schwer wird. Wie klagt selbst ein Augustinus über das jahrelange mühevolle Ringen, seine Gottesvorstellung von stofflich-sinn-

licher Beimischung zu reinigen! Wo aber die wahren Begriffe nicht vorliegen, kann auch das Urteilen und Schließen nicht zum Ziele kommen; es gerät immer wieder in Gefahr, sich zu verirren oder an einer Querfrage zu verwirren oder vor einem Non liquet stillzustehen und Halt zu machen.

Ein dritter, u. a. von Scheler stark betonter Einwurf geht dahin, die rationale Begründung der Gotteserkenntnis habe tatsächlich heute ihre Macht über die Geister verloren, sie werde nur mehr in einem kleineren Kreise von Menschen, vorwiegend von Theologen und scholastisch erzogenen Gelehrten und Gebildeten, ernst genommen. Wenn wir auf diesen Einwand eingehen, so handelt es sich an dieser Stelle, was wohl zu merken ist, nicht um die Frage, ob die praktisch-lebendige Religion, wie sie als Überzeugung und Frömmigkeit in und außerhalb der Kirche besteht, mehr durch Vernunftbegründung oder durch Offenbarungsglauben oder durch individuelle Erleuchtung und Erfahrung zustande gekommen ist; bzw. in welchem Verhältnis diese drei Faktoren nebeneinander auf das religiöse Bewußtsein einwirken. Wir haben ja gezeigt, daß die Kirche und ihre Theologie den Vernunftweg zu Gott in keiner Weise als die einzige oder auch nur historisch wichtigste Religionsbegründung ansieht. Die Frage lautet vielmehr, ob die natürliche Gotteserkenntnis, die wir annehmen, die wir als Vorstufe und Unterbau des Christusglaubens festhalten und hochschätzen, heute ihre apologetische Bedeutung verloren hat, wie jene Kritiker behaupten. Wir bestreiten dies mit aller Entschiedenheit, und wir können dafür aus der Zeitgeschichte und dem allgemeinen Geistesleben zahlreiche Belege bringen. Zunächst sei noch einmal daran erinnert, daß diese „natürliche Theologie" noch in der Aufklärungszeit eine Weltverbreitung hatte und ein Ansehen genoß, dessen Gewicht und Nachwirkung auf Schrifttum, Volksleben und Frömmigkeit wir durchaus nicht unterschätzen dürfen. Die

damals gepflegte vernunftmäßige und doch auch gefühlvolle Gottgläubigkeit bildet in manchen Ländern für weite gebildete Kreise bis auf den heutigen Tag eine wertvolle Unterlage für kirchliches Denken und Tun, anderswo wenigstens einen schätzenswerten Ersatz für den Kirchenglauben. Sie hat sogar das Verdienst, bei vielen ganz modernen, aller Tradition entfremdeten Menschen doch eine gewisse „christliche Gesamthaltung" des Lebens zu erzeugen; und zwar trotz der skeptischen Einflüsse, die von der Zeitphilosophie ausgehen, und trotz der unwahren Stimmungsmache so vieler Religionsphilosophen für die alleinseligmachende „irrationale" Religion!

Aber auch in den kirchlichen Kreisen des Katholizismus und des positiv gläubigen Protestantismus gibt es viele Tausende von Menschen, die, wenn sie äußerlich oder innerlich wegen ihres christlichen Glaubens angefochten werden, sich auf die natürlichen Zeugnisse für Gottesglauben und Christentum berufen, die in der Naturordnung, im sittlichen Gewissen, in den Tatsachen der Heils- und Kirchengeschichte hervortreten; sie berufen sich also auf rationale Gründe. Viel, viel geringer ist ohne Zweifel die Zahl derjenigen Christen, auch im Protestantismus, die sich in solchen Stunden der Anfechtung auf ein bestimmtes Erlebnis, in dem ihnen Gottes Dasein durch eine persönliche Offenbarung oder Schauung im Sinne Ritschls oder Schelers gewiß geworden ist, berufen. Nicht anders verhält es sich mit der praktischen Betätigung ihres Glaubens in Gottesdienst und Innenleben, im geistigen und sozialen Eintreten für die Religion. Das „Irrationale", das Mystische und Gefühlsmäßige, fehlt gewiß nicht in der Religion dieser Christen; es empfängt aber doch seine wertvollste Stütze an den großen, gemeinsamen Gedanken der natürlichen Theologie, der christlichen Welt- und Lebensanschauung.

Man sage nicht, solche Gedankengänge, die auf breitere

Kreise wohltätig wirken, hätten keine wissenschaftliche, sondern nur eine volkstümliche Form und Geltung. Die Form allerdings ist nicht philosophisch-abstrakt; das hindert aber in keiner Weise ihre objektive, wesentliche Wahrheitsgeltung. Tatsächlich geben sie auch dem Kern nach dasjenige wieder, was die tiefsten Denker aller Völker über den Ursprung der Welt erkannt haben, und was die Vertreter der „philosophia perennis" in ihren Formen der Gottesbeweise wissenschaftlich geprägt haben; ihr wesentlicher Inhalt ist Wissenschaft, ja Weisheit im echtesten Sinne. Es ist ja stets von Dichtern und Denkern anerkannt worden, daß kein Gegensatz besteht zwischen gelehrter und volkstümlicher Erkenntnis in dem Sinne, als ob die erstere wegen ihrer Abstraktheit und ihres Scharfsinns notwendig durch Treffsicherheit und Tiefsinn dem gesunden Menschenverstande überlegen sein müsse; bekanntlich ist oft genug das Gegenteil der Fall. Daher hat zu allen Zeiten sowohl die tiefste Weisheit wie die edelste Kunst ihre Ehre darein gesetzt, mit ihren Leistungen auch ins Volk zu dringen, dem Geist und Gemüt des Volkes möglichst nahezukommen. Und die vollkommensten Gaben beider werden tatsächlich auch vom schlichten, unverdorbenen Sinn des Volkes dankbar gewürdigt und oft sicherer behütet, als vom grübelnden, alles beweisenwollenden Verstand des Gelehrten[10]. Wie manche Fragen der Sittenlehre und Religion sind heute in der Wissenschaft aufs stärkste umstritten, die Willensfreiheit, der letzte Grund der Pflicht, die Möglichkeit des Wunders, während tiefblickende, lebenskundige Laien in der Wissenschaft sich mit überraschender Klarheit auf dem Boden der alten Wahr-

[10] Mit Recht sagen die Akten des Vatikanums: „In gewissen natürlichen Wahrheiten hat dank der göttlichen Vorsehung das ganze Menschengeschlecht unabhängig von jeder wissenschaftlichen Beweisführung volle Sicherheit, die durch eine philosophische Untersuchung zwar in ihren Grundlagen ausführlicher und bestimmter erklärt, aber durch keine anscheinenden Gegengründe erschüttert werden kann." (Acta Concil. Vatic. 1892, p. 533.)

heit zusammenfinden. Es sind nicht blos, wie man oft meint, instinktive, unbewußte Schlüsse, die ihnen den Weg zeigen. Ihre Schlüsse sind einsichtig, nur nicht schulgerecht; sie überspringen oft gedankliche Zwischenglieder, die der Gelehrte aneinanderfügt, an denen er aber ebenso oft sich festhakt. Sie richten den Blick auf das Ganze und das Allgemeine, wo der Wissenschaftler in der Menge der Teile und Besonderheiten untergeht. Sie übersehen gern die nächsten Ursachen, die den Naturforscher fesseln, steigen aber mit um so größerer Sicherheit zum höchsten Grund und Ziel des Forschens empor.

Die Wahrheit des Gesagten erleben wir heute sogar in einem Punkte, von dem man in alter Zeit glaubte, er werde stets in gleicher Weise für die Gelehrsamkeit wie für die Einfalt des Denkens feststehen; nämlich in der Stellungnahme zu den ersten Denkgrundsätzen, von denen alle Welterklärung ausgeht. Die alte Philosophie sagte von diesen Wahrheiten, sie seien in der Tat eines Beweises nicht fähig; nicht aus Mangel an Licht und Klarheit, sondern darum, weil sie in sich einleuchtend und unerschütterlich klar sind, also keines Beweises bedürfen. Es ist bekannt, daß die neuzeitliche Kritik auch diese ersten Grundlagen aller Forschung erschüttert hat, und daß sie damit auch die Erkenntnisfähigkeit des Menschengeistes, die Wirklichkeit der Außenwelt, die Möglichkeit einer auf Kausalität beruhenden Welterklärung völlig in Frage gestellt hat. Angesichts dieser Stellungnahme haben wir nun vielfach die folgende eigentümliche Sachlage: Die skeptische Richtung einerseits nimmt mit der alten Philosophie an, daß es einen Beweis für jene Grundsätze nicht gebe; sie leugnet aber den andern Satz, daß sie eines Beweises nicht bedürfen, weil sie in sich völlig klar seien. Auf der anderen Seite behaupten manche konservative Denker im Einklang mit den Alten die völlige Gewißheit und Klarheit der ersten Grundsätze; gleichwohl lassen

sie sich von den Gegnern und ihrer Polemik bestimmen, die Sätze überdies dialektisch beweisen zu wollen; wofür sie dann von Feinden und Freunden den Vorwurf ernten, ihre Beweise hätten keine Kraft, sondern drehten sich im Kreise. Gegenüber solcher philosophischer Auseinandersetzung befindet sich die gesunde Vernunft des Laien, die in aller Ruhe den Besitzstand angeborener Denksicherheit behauptet, praktisch im Vorteil und auch philosophisch im Rechte. Da aber die Philosophen auch Menschen sind und als solche die Naturgrundlagen geistigen Seins und Lebens nicht verleugnen können und wollen, so zeigen sie praktisch ganz dieselbe axiomatische Sicherheit in den elementarsten Grundsätzen, die wir als Fundament der Gottesbeweise benutzen, wie das allgemein menschliche Bewußtsein. Und so können die christlichen Denker ihnen sagen: Eure theoretischen Forderungen bezüglich der zwingenden Evidenz metaphysischer Beweise, der restlosen intellektuellen Durchleuchtung aller Voraussetzungen des Denkens und Seins sind verstiegen, übermenschlich, widerspruchsvoll! Ihr selbst widerlegt tatsächlich euren kritischen Standpunkt, indem ihr auf Schritt und Tritt einem natürlichen und vollkommenen Realismus huldigt — im Hinblick auf die Außenwelt, auf das Gesetz von Ursache und Wirkung, auf die Ordnung der Güter und Ziele! Wir christliche Philosophen sind ganz zufrieden, wenn ihr die gleiche, ernsthafte Überzeugung auch auf den metaphysischen Gebrauch jener Grundsätze übertragen wollt, auf die unbefangene Würdigung der Gottesbeweise, auf die Annahme eines obersten Weltgrundes und Weltzwecks, mögt ihr es nun in eurer Sprache einen Beweis nennen oder nicht!

Von großer Bedeutung für unsere Frage ist das Urteil zahlreicher Naturforscher ersten Ranges, die zwar Laien in der Philosophie waren, dafür aber eine um so eindringendere Kenntnis der Weltgesetze und ein durch exakte Arbeitsweise kritisch geschärftes Urteil hatten. Ich denke dabei nicht

**nur an die ersten Bahnbrecher der Naturwissenschaft, Männer wie Kopernikus, Kepler und Newton, sondern auch an so viele glänzende Namen aus dem durchweg positivistischen 19. Jahrhundert. Der intuitive Blick, mit dem der Geist dieser Forscher neue Reiche der Erkenntnis erschloß, und die hohe Selbständigkeit, mit der sie sich von ererbten naturwissenschaftlichen Dogmen losmachten, verbietet es durchaus, ihre zahlreichen Äußerungen über das Durchscheinen einer künstlerischen Weisheit im Naturganzen, über die Notwendigkeit einer intelligenten Weltursache und über die Vereinbarkeit von Christentum und Naturwissenschaft als etwas Äußerliches und Nebensächliches, als eine bloße Anpassung an die religiöse Überlieferung und Umwelt anzusehen[11].**

Wenn es bei heutigen Naturforschern, auch den gläubigen, seltener ist, daß sie solche Bekenntnisse ablegen, so hängt das mit dem an sich berechtigten Grundsatz zusammen, daß die Naturwissenschaft als solche wesentlich von Philosophie und Weltanschauung verschieden ist, daher auch ihre bestimmten Grenzen hat, innerhalb deren sie arbeitet; daß also im ausdrücklichen Aussprechen metaphysischer Folgerungen tatsächlich ein persönliches Bekenntnis läge. — Weit auffallender, ja nur schwer zu erklären ist es, daß so manche gläubige Philosophen und Theologen im Protestantismus nicht nur durch kritisch-zurückhaltende Methode, sondern durch offene Absage und Geringschätzung faktisch alles tun, um eine zweitausendjährige Überlieferung und Überzeugung, die den Kern der Philosophie und die natürliche Grundlage der Theologie bildet, im Volk und im öffentlichen Geistesleben noch weiter zu erschüttern. Sie zeigen dadurch nur, wie stark sie unter dem Einfluß philosophischer Strömungen eines Jahrhunderts stehen, das sich in besonderer Weise durch schroffe Gegensätze kennzeichnet und in so mancher Hinsicht die Neigung zur Katastrophe aufweist. Im christlichen Volk herrscht, wie schon bemerkt, weithin noch eine schlichte Metaphysik, ein von moderner Erkenntnistheorie unberührter Realismus; wo man diesen durch die heutige Volkshochschulbildung u. ä. bewußt bekämpft und zersetzt, erhält der Atheismus oder der radikale Zweifel und Nihilismus freien Spielraum. Es wäre jedenfalls aussichtslos, die Gefahr dadurch bannen zu wollen, daß man die Volksmassen auf mystische Erlebnisse und intuitive Schauungen als die einzigen „Urfakta" der Religion verweist[12].

---

[11] Vgl. O. Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur[2] 1906. — A. Kneller, Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft[4] 1912. — Eumyen, La part des croyants dans les progrès de la science au 19. siècle 1920.

[12] Das hat mit richtigem Blick aber mit wenig Erfolg H. Ulrici vorausgesagt (Gott und die Natur 1862, S. 1): „Die moderne Theologie, die so

Besondere Beachtung verdient eine vierte dem heutigen Geistesleben entstammende Erwägung. Der überkritischen und zaghaften modernen Religionsphilosophie steht in ungebrochener Selbstsicherheit eine negative Metaphysik gegenüber, die dem Christentum feindliche monistisch-materialistische Weltanschauung. Ihre Aussichten auf den Sieg im Kampfe wachsen bei den Massen offenbar um so mehr, je geringer heute das Zutrauen zur rationalen Begründung des Theismus bei den Vertretern des Christentums geworden ist. Ich erinnere an die verheerende Wirkung der Schriften Häckels, die, unbeschwert von erkenntniskritischen Bedenken, in derbem Realismus die Stoffnatur des Kosmos zugrundelegen, darauf im Sinne des allgemein anerkannten Kausalgesetzes weiterbauen und so als denknotwendigen Abschluß alles Seins ein stoffliches Absolutes, die Summe der Materie und Energie „nachweisen". Diese Weltanschauung, eine gröbere oder feinere Naturvergötterung, besticht und gewinnt die Geister nicht ausschließlich durch das Sinnlich-Konkrete, das Diesseitige und Eudämonistische ihres Wesens und ihrer Erscheinung; ihre Anziehungskraft liegt nicht zum wenigsten auch in ihrem gesund-realistischen Erkenntnisprinzip, in dem Versprechen, den Drang des Menschengeistes nach einer abschließenden, zum letzten Sinn des Alls vordringenden Wahrheit befriedigen zu wollen.

Eine andere Art „negativer Metaphysik" ist im Vergleich hierzu mehr unbewußt und unsystematisch; sie findet sich bei solchen, die im Grundsatz und System sowohl die theistische wie die atheistische Metaphysik bekämpfen, tatsächlich aber im Laufe des Kampfes immer wieder von ihrem Grundsatz abfallen und metaphysische Beweisgründe gebrauchen. Statt nämlich in

bereitwillig die Beweise für das Dasein Gottes fallen läßt, gibt nicht nur sich selbst als Wissenschaft auf, sondern vernichtet damit im Grunde den Glauben und die Religion, deren Theologie sie ist."

diesen Geisteskämpfen, wie es ihrem Standpunkt entspricht, sich kritisch oder agnostisch zurückzuhalten oder blos die überall berechtigte und wirksame Methode anzuwenden, dem Gegner logische Fehlschlüsse und Widersprüche nachzuweisen, lassen sie sich immer wieder auf die Arena der sachlichen, ontologischen Erörterung übersinnlicher, metaphysischer Fragen herauslocken; natürlich in der negativen Absicht, die theistische oder pantheistische These zu widerlegen, ihre innere Unmöglichkeit nachzuweisen. Wie oft müssen wir christliche Denker es erleben, daß man in dieser Weise z. B. die Erschaffung der Welt aus nichts dadurch abtun und widerlegen will, daß man das Hervorbringen der Materie durch bloßes Wollen Gottes für absolut unmöglich erklärt; oder daß man mit ähnlicher absoluter Gewißheit die Unmöglichkeit des Wunders behauptet und sie aus dem Begriff des Naturzusammenhangs oder der ewigen, schöpferischen Weisheit ableiten will; oder endlich, daß man die wahre, metaphysische Freiheit des Willens verächtlich in die „scholastische Rumpelkammer" verweisen will, da sie dem Prinzip der Kausalität schnurstraks zuwiderlaufe.

Diese apodiktischen Urteile sind offenbar rationale Folgerungen aus allgemeinen Begriffen, aus übersinnlichen Wert- und Wesensinhalten, mit denen man ganz bestimmt über die objektive Möglichkeit allerwichtigster Dinge, wenn auch im negativen Sinne, entscheiden will. Sie sind offenbar im Wesen genau so metaphysisch, wie die ähnlichen, deduktiven Folgerungen der Scholastik; etwa deren Herleitung der Eigenschaften Gottes aus dem Wesen oder aus der Aseität Gottes. Sie sind echteste Metaphysik, nur mit umgekehrtem Vorzeichen! Und doch finden sie sich immer wieder im Munde von Philosophen, die grundsätzlich und bewußt von einem „Ding an sich" nichts wissen wollen; die nur Erscheinungen, Daten der Erfahrung als Gegenstand des Wissens anerkennen, nicht aber

überempirische Wesenheiten; die erst recht jede objektive und transzendente Gültigkeit des Kausalgesetzes energisch bestreiten und es mit Kant als eine „Anmaßung des Denkens", ja als einen Frevel gegen ihre Erkenntnistheorie betrachten würden, positive Folgerungen aus dem Wesen und der Weisheit Gottes zu ziehen. Warum aber legen wir hier Gewicht auf diese Selbstwidersprüche? Weil sie das frappanteste Zeugnis sind für die tiefste Anlage und Natur des Denkens, für den unausrottbaren metaphysischen Drang des Menschengeistes[13].

## § 3. Neuere und neueste Freunde der Metaphysik

Ein erfreuliches Gegenbild zur geschilderten Ablehnung der rationalen Gotteserkenntnis durch die nachkantische deutsche Philosophie bietet einerseits die ganze neuscholastische Richtung, sodann aber auch eine stattliche Anzahl anderer Denker des 19. Jahrhunderts. Dazu tritt mit dem Anfang des 20. Jahrhunderts eine allgemeinere, günstigere Wendung der Geister zu den metaphysischen Fragen. Aus der ersten, älteren Gruppe sind zu nennen J. H. Fichte, A. Trendelenburg, H. Ulrici, H. Lotze, B. Bolzano, F. Brentano, C. A. Brandis, G. Glogau, G. Thiele, L. Busse, J. Reinke. Besonders ist es E. v. Hartmann, der seinen Nachweis des absoluten Weltgrundes durchaus metaphysisch, fast scholastisch aufbaut, dann freilich in der Wesensbestimmung der Gottheit die alte Metaphysik geradezu auf den Kopf stellt. Derselbe Philosoph schrieb 1903: „Alle Welt ist des unfruchtbaren Agnostizismus müde, und alle Einzeldisziplinen der Philosophie beginnen einzusehen, daß sie sich in Sackgassen verrannt haben, aus denen nur die Metaphysik ihnen den Ausweg zeigen kann"[14]. Dasselbe Bild

[13] An diesen Widersprüchen des Agnostizismus hat sich ein Schüler Darwins, der Zoologe G. J. Romanes, zum Christentum zurückgefunden (vg. seine „Gedanken über Religion", deutsch 1899).

[14] Deutschland, 1. Jahrg. 1903, S. 71.

von der Sackgasse, in die der Zeitgeist geraten ist, gebrauchte A. Dorner von der zeitgenössischen protestantischen Theologie. Wichtiger aber wurde, daß gleichzeitig (1902) O. Külpe nach einem historischen Überblick über den subjektiven Idealismus von Berkeley bis zur Gegenwart diese Epoche als den „pathologischen Zwischenzustand einer philosophischen Anarchie" bezeichnete und den Anbruch einer einheitlichen Denkweise ankündigte, in der über den Realwissenschaften „die Metaphysik ihre Auferstehung feiern werde"[15]. Külpe selbst hat dieser neuen Zeit kräftig vorgearbeitet; er stellte dem subjektiven Idealismus gegenüber als die Aufgabe der Philosophie hin das „demütige Eindringen in das Reich der Gegenstände". Anderseits hat auch die phänomenologische Schule Husserls wenigstens das Verdienst, gegenüber dem Psychologismus die idealen Wesenheiten und Werte als ein Objektives, vom subjektiven Denken ganz Verschiedenes, gerettet zu haben. Nach verschiedenen Richtungen hin, für Naturphilosophie, Noëtik und Ethik, zeigt sich ein solches Vordringen zum Sein und zu den Seinsgesetzen bei H. Driesch, E. Becher, A. Messer, K. Oesterreich, M. Scheler, N. Hartmann. Selbst P. Natorp, das Haupt der neukantischen Schule, hat 1921 den philosophischen Relativismus als den „Fluch des Säkulums" und die eigene philosophische Richtung als seine Mitschuldige anerkannt. „Jetzt aber, das fühlen wir alle, ist die Stunde gekommen, all solchem Relativismus entschlossen den Abschied zu geben"[16].

Freilich sind dies alles nur erste Schritte, oft ganz unsicher vortastende; bei den meisten Denkern reichen sie wohl bis zur Annahme einer objektiven Gesetzlichkeit im allgemeinen, nicht aber zur Feststellung eines absoluten Weltgrundes, geschweige

[15] Vgl. Ettlinger, Geschichte der Philosophie 1924, S. 305.
[16] Individuum und Gemeinschaft 1921, S. 8.

eines geistig-persönlichen Urgrundes. Grundsätzlich aber ist diese Entwicklung doch von großer Bedeutung; sie hilft mit dazu, den Wall künstlicher Vorurteile niederzulegen, der bisher den Zugang zur Metaphysik versperrte und es der christlichen Welterklärung unmöglich machte, in der heutigen philosophischen Diskussion überhaupt zu Wort zu kommen[17]. Alles in allem hebt sich trotz des gewaltigen Kontrastes, den das heutige Bild der Systeme im Vergleich zur majestätischen Sicherheit und stetigen Entfaltung der christlichen Philosophie darbietet, die für den Gottesbeweis höchst bedeutsame Tatsache und Notwendigkeit heraus, daß wir ein zweifaches Ziel noch deutlicher unterscheiden müssen, als es bisher meist geschehen ist, und zwar

1. Den Vernunfterweis des Absoluten als solchen, den Nachweis eines ersten, in sich und durch sich bestehenden Weltgrundes, in dem alles fließende, geteilte Sein der Welt seine tiefste Ursache und sein letztes Ziel hat. Die nähere Beschaffenheit dieses Absoluten, insbesondere seine Persönlichkeit und sein ethisches Wesen, bleibt dabei noch außer Betracht. Auf dem Wege zu diesem Ziel schließt sich uns die Mehrzahl aller großen Denker alter und neuer Zeit an, auch die Monisten spiritualistischer und materialistischer Richtung. Es scheiden allein aus die phänomenalistischen und positivistischen Gegner der Metaphysik. Mit Recht bemerkt der protestantische Theologe A. Titius am Schluß seines bedeutenden Buches über den Zusammenhang zwischen Religion und Naturwissenschaft, die sogen. Gottes-

[17] Eine Besserung der Lage zeigte, fast überraschend, der Philosophentag in Halle im Jahre 1922. Auch das Weltjubiläum des hl. Thomas von 1923 hat eine Art von Annäherung und Fühlungnahme zwischen den philosophischen Lagern ermöglicht. Wie unsicher und krisenreich aber das Denken hochbegabter Neumetaphysiker immer noch ist, hat der zweimalige, grundstürzende Wandel in den Anschauungen Schelers gezeigt, dem freilich sein früher Tod das volle Sichbesinnen und Sichfinden unmöglich gemacht hat.

beweise enthielten eine unverlierbare Wahrheit; eine nicht a priori, sondern auf der Gesamterfahrung der Menschheit sich aufbauende Metaphysik sei als berechtigt anzuerkennen. Vor allem sei richtig, daß der erkennende Geist durch die festen, unverbrüchlich gewahrten und einheitlichen Zusammenhänge in der Natur genötigt werde, eine letzte zugrundeliegende Einheit vorauszusetzen. „Daß aber dies Eine, es möge nun materialistisch oder idealistisch oder sonstwie gedeutet werden, der tragende Grund der Gesamtwirklichkeit, der natürlichen wie der geistigen ist, ist ebenfalls einhellige Überzeugung"[18].

2. Davon unterscheidet sich dann der zweite Schritt der Beweisführung, der relativ schwieriger, daher auch mehr umstritten ist. Er zielt auf das Wesen, auf die nähere Beschaffenheit des Absoluten, insbesondere auf die unendliche Vollkommenheit Gottes, in der auch seine lebendige Geistigkeit eingeschlossen ist. Hier scheidet sich die streng theistische Metaphysik von der des Monismus, ja auch von der mancher unklarer Vermittlungen; hier ist für den christlichen Denker die Hauptarbeit zu leisten. Immerhin bietet die klare Unterscheidung der beiden Ziele und die Gemeinsamkeit des im ersten Teil Erarbeiteten einen wichtigen Vorteil fürs Ganze, der sogleich verschwinden würde, wenn wir beide Beweisaufgaben zusammen angreifen und ineinandermengen würden. Auf dem ersten Anstiege wird nämlich das Recht und die

[18] Natur und Gott 1926, S. 709 f. — H. Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart 1923, S. 19 erkennt trotz mancher Reserve die Betonung der Philosophie im theologischen Studium als einen Ruhmestitel der klerikalen Vorbildung an. — H. Stephan, Die evangelische Theologie, 4. Teil 1928, S. 59 erwähnt das Anknüpfen der modernen Philosophie an die Fäden der Scholastik oder doch des Aristoteles und bemerkt gleichfalls: „Der Katholizismus hat den Vorteil einer zielsicheren scholastisch-philosophischen Ausbildung seiner Theologen, für den wir Protestanten kein Gegengewicht haben."

*Methode des metaphysischen Denkens als solche erprobt und anerkannt.* Daher dürfen wir nachher gegen die schillernden Gottesvorstellungen der Pantheisten die inneren, ontologischen Gegengründe wirksam als Waffen gebrauchen, die sie selbst uns geliefert haben, ohne einen grundsätzlichen Widerspruch fürchten zu müssen.

Diese methodische *Trennung* zwischen den Beweisgründen für das *Dasein* Gottes und den philosophischen Folgerungen für das *Wesen* Gottes darf und soll allerdings *keine vollständige* sein. Vielmehr führt die Darlegung der einzelnen Gottesbeweise naturgemäß dazu, vom Dasein des absoluten Weltgrundes jedesmal auch zu den entsprechenden Wesenseigenschaften des Absoluten voranzuschreiten und so mit der steigenden Sicherheit des Daß auch fortschreitend eine tiefere Einsicht in das Was zu gewinnen. Diese Wesensvorzüge des Absoluten einheitlich zum christlichen Gottesbegriff *zusammenzufassen* und die verhängnisvollen Irrtümer und Halbheiten des Monismus bezüglich des Wesens Gottes zu widerlegen, bleibt aber dann noch eine höchst wichtige Aufgabe; sie wird einem eigenen Schlußteil dieses Werkes, dem vierten Bande, vorbehalten sein.

## 2. Kapitel

# Die Erkenntnis der Weltdinge, ihrer Wesenheit und Gesetzlichkeit

Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gottesbeweise können, wie schon im Vorwort bemerkt, hier nicht näher dargelegt werden. Wir haben uns auf den Boden des sogen. kritischen Realismus gestellt, der die Wirklichkeit einer körperlichen und seelischen Welt auf Grund der äußeren und inneren Erfahrung als unmittelbar gegeben und unbezweifelbar annimmt, obschon diese Wirklichkeit tatsächlich ungezählte Dunkelheiten und undurchdringliche Tiefen aufweist und ihre geistige Bewältigung alle kritischen Fähigkeiten der Vernunft und Wissenschaft herausfordert. Hinter und über dieser Erfahrungswelt sucht und findet nun das tiefere Denken eine höhere Wirklichkeit, schließlich ein absolutes Wesen, als den schöpferischen Urgrund und Endzweck der Welt; und zwar — nach der aristotelischen Form jenes Realismus — nicht intuitiv, d. h. durch unmittelbares geistiges Schauen des Daseins dieses Absoluten, sondern mittelbar d. h. durch einsichtige Schlußfolgerung von den Tatsachen der Erfahrung aus. Gerade dieses nennen wir „Metaphysik", diese geistige Durchdringung und Weiterführung des sinnlich und unmittelbar Gegebenen mit dem Ergebnis, daß in und über der Erfahrungswelt ein den Sinnen verborgenes Sein, ja schließlich ein absolutes Sein erkannt wird.

Die Möglichkeit dieser natürlichen Gotteserkenntnis grün-

det in der umfassenden Wahrheitsanlage der menschlichen Vernunft; einmal in ihrer Fähigkeit und Aufgabe, das Seiende als solches zu erfassen, sodann in den aus diesem Begriff erfließenden allgemeinsten Urteilen, den einleuchtenden Gesetzen der Wahrheit. Von so weitreichender, tiefer und fester Grundlage aus — christlich gesprochen von dieser Gottverwandtschaft der Seele aus — können wir zuversichtlich den denkenden Aufstieg wagen zum höchsten Problem und Gegenstand der Erkenntnis. Das wichtigste jener Grundgesetze ist für unsere Aufgabe naturgemäß das Gesetz der Ursächlichkeit.

Da heute auch innerhalb der metaphysisch gerichteten Denker der Grad der Sicherheit und Klarheit, mit der sie diese Voraussetzung annehmen, ein verschiedener ist, da bestimmte Punkte jener philosophischen Schlußfolgerung für den Laien überhaupt schwierig sind, so empfiehlt es sich, zunächst einiges vorauszuschicken über die natürliche Wahrheitstendenz der Vernunft, über die Tragfähigkeit der ersten Gesetze der Vernunft (Prinzipien, Axiome) und über die Art, wie sie das Dasein und Wesen der Dinge erfaßt, ehe wir zu genauerer Betrachtung an das Gesetz der Kausalität herantreten.

## § 1. Die Wahrheitsanlage des Geistes. Bewußtsein und Sein

Die Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens hat schon in alter Zeit einzelne radikale Denker dazu gebracht, an aller Wahrheit zu verzweifeln, den absoluten Zweifel als einzig berechtigtes Ergebnis der Philosophie hinzustellen. Auf die Vorhaltung, es gebe doch erste Wahrheiten, die jeder notwendig annehmen müsse, erwidern sie, diese Notwendigkeit stamme vielleicht aus einer rein subjektiven Anlage der menschlichen Seele; und niemand wisse, ob diese Anlage nicht eitel Trug und Täuschung sei. Nun ist eine wissenschaftliche Widerlegung dieser

absoluten Skepsis, ein formeller Beweis für die reale Wahrheitsbegabung der Vernunft, wie alle Philosophen zugeben, unmöglich. Denn, um etwas logisch beweisen zu können, müssen wir zuerst eine feststehende, auch vom Gegner anerkannte Grundwahrheit haben, von der aus wir weiter schließen. Ein solcher Beweis ist aber sachlich auch nicht notwendig; denn der radikale Skeptiker widerlegt sich selbst, wenigstens indirekt und praktisch. Er tut es in auffallender Weise, wenn er die Anzweiflung aller Wahrheit zum System erhebt und als den allein richtigen Standpunkt bezeichnet; denn damit stellt er einen Satz, einen wichtigen Gedanken, offenbar als wahr hin. Er tut es versteckt und unbewußt, wenn er alle Sätze, auch den genannten, bloß als unsichere Möglichkeiten bezeichnet; denn, indem er *seine* Möglichkeit annimmt und sie für größer erklärt, als die des naiven Realismus, handhabt er von selbst wieder logische Grundsätze, vor allem das Gesetz des Widerspruchs, als sichere Wahrheiten. In jeder Diskussion bezeugt er selbst wider Willen die unerschütterliche Überzeugung der Vernunft von ihrer Erkenntniskraft.

Der echte Philosoph geht besonnener vor; ohne die Wahrheitsfähigkeit des Geistes anzutasten und so den Ast abzusägen, auf dem er sitzt, geht er doch darauf aus, diese natürliche Überzeugung durch eindringendes Beobachten und Denken, sowie durch gegenseitige Beleuchtung verschiedener seelischer Tatsachen zu *klären* und zu *vertiefen*. So hat die phänomenologische Forschung gegenüber dem Psychologismus die innere Natur und *Eigenart der Erkenntnis* gegenüber anderen seelischen Vorgängen in wirkungsvoller Weise klargestellt; sie hat dadurch den „alten" *Begriff der Wahrheit* – als Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen, d. h. mit einem an sich *Seienden* – wieder zu Ehren gebracht. Jene Psychologisten hatten es gewagt, diesen ganzen Wahrheitsbegriff zu bestreiten; wahre Erkenntnis bedeute nur die psychologische Wirklichkeit,

die seelisch ungehemmte und kräftige Erkenntnis, gleichviel, was ihr Inhalt sei. Das Erkennen zielt nach ihnen nicht darauf, dem Geiste ein treues Bild der Wirklichkeit zu vermitteln; es ist ein seinsblinder Vorgang, ähnlich einem Naturereignis oder den seelischen Erscheinungen der Lust, der Liebe, der Trauer. Diese gezwungene und oberflächliche Theorie ist inzwischen abgetan. Es ist erneut und nachdrücklich von der modernsten Schule bestätigt worden, daß alles Erkennen auf dem Verhältnis von Subjekt und Objekt beruht; daß es ein Hinausgreifen des Subjekts über seine Sphäre, ein Heranziehen und Einholen des Objekts in die eigene Sphäre bedeutet. Das Objekt an sich bleibt stets ein Gegenüber, bleibt im Erkennen unverändert; im Subjekt aber kehrt sein Inhalt als „Bild" wieder. Hierbei ist das Objekt das allein Bestimmende, das Subjekt, obschon es mittätig ist, das Bestimmte. Die Erkenntnis *meint* (intendiert) immer ein von ihr unabhängiges *Sein*, mag sie nun auf körperliche Dinge oder auf Ideen und mathematische Sätze sich richten. Und der Wert der Erkenntnis, m. a. W die *Wahrheit* oder Unwahrheit des Bewußtseins, bedeutet, wie N. *Hartmann* sagt, „durchaus die Deckung oder Nichtdeckung seiner Vorstellung mit dem an sich seienden Gegenstande, keineswegs aber eine bloße immanente Übereinstimmung der Vorstellungen unter sich"[1].

Darin liegt die deutliche Rückkehr zum allgemein-menschlichen Begriff der Wahrheit. Freilich auch diesen Denkern bleibt die Frage offen, ob die Erkenntnis das, was sie *meint* und *will*, auch wirklich *erreicht*; die Frage, ob das menschliche Bewußtsein, da es nicht aus sich selbst hinaustreten und von höherer Warte aus die Übereinstimmung zwischen Sache und Bild, Sein und Vorstellung feststellen kann, nicht schließ-

[1] Metaphysik der Erkenntnis 1921, S. 44 f.

lich doch in schmerzlicher Resignation auf alle Realerkenntnis und erst recht auf alle Metaphysik verzichten müsse. Sind doch vor allem die Vorstellungen, die wir uns auf Grund der Sinneserfahrung und der Wissenschaft von den äußeren Dingen machen, keineswegs so klar und übereinstimmend, daß sie den Erkenntnisdrang befriedigen und die Wirklichkeit mit ihren Tiefen ausschöpfen!

Auf diese kritische Frage wird uns auch die aristotelisch-scholastische Philosophie, obschon sie die positive Grundlage der Realerkenntnis meisterhaft entwirft, keine den Gegner vollbefriedigende Antwort geben, weil ihr eben die moderne kritisch-skeptische Fragestellung fremd war. Wenn wir vorhin eine philosophische Klärung und Vertiefung des naiven Realismus als möglich und wünschenswert bezeichneten, so bietet sich uns hierzu sachlich und problemgeschichtlich als geeigneter Weg die von *Augustin* und *Descartes* gewählte Einkehr in uns selbst, *die Tatsache des Selbstbewußtseins*. Beide bahnbrechende Denker sind eben, der erste mehr persönlich-praktisch, der zweite methodisch und theoretisch, selbst durch den absoluten Zweifel an aller Wahrheit hindurchgegangen, beide haben sodann in jener Innentatsache den festen Punkt gefunden, von dem aus sie philosophisch weiterschreiten konnten.

Augustinus mahnt den Skeptiker, der den Eindrücken von außen nicht traut und an aller Wahrheit verzweifeln möchte, in sich selbst einzukehren, dort werde er die Wahrheit finden. Indem er zweifelt, weiß er doch eines, nämlich *daß er zweifelt*, und er erkennt darin ein *unbezweifelbar Wahres und Gewisses*[2]. Ebenso unmittelbar und sicher erkennt er andere ähnliche Denkakte wie Sich-erinnern, Verstehen und Urteilen, nicht minder Akte des eignen Strebens und Wollens. „Denn nichts kennt der Mensch so vollkommen, wie das, was ihm

[2] De vera relig. n. 73.

gegenwärtig ist, und nichts ist dem Geiste so gegenwärtig, wie er sich selbst"[3]. In derselben Weise findet Descartes den rettenden Ausweg aus dem Labyrinth des Zweifels in der Selbstgewißheit des Zweifels selbst. Da Zweifeln ein Denken ist, lautet sein Axiom: Cogito, ergo sum. Diese Sicherheit übersteigt nach ihm alle anderen, sogar die mathematische Gewißheit. Das Ergo sum geht dabei schon über den Inhalt des Cogito hinaus — das Allererste des Bewußtseins ist demnach bei beiden Philosophen die Tätigkeit des Denkens selbst[4]. Im persönlichen Denken, im cogito ist allerdings bereits das Ich im weitesten, unbestimmtesten Sinne enthalten, zunächst faktisch — als erlebt, sodann auch bewußt — als ausdrücklich gedacht. Dieser ganzen, innersten Seinswahrheit kann niemand entfliehen. Und wenn jemand sagen wollte, er stelle einfach das Zweifeln ein, er enthalte sich jeder Stellungnahme, verschließe völlig sowohl das geistige wie das leibliche Auge, so würde sein Geist dennoch weiter arbeiten, er würde immer wieder neue Denkwirklichkeiten aus sich herausspinnen!

Was aber das Entscheidende ist, der denkende Geist kann sein Sträuben nicht ernst nehmen; er weiß, ja er schaut unmittelbar sein Unrecht und das Recht der Wahrheit. Bei der Vorstellung der Außendinge besteht, wie schon angedeutet, eine gewisse Fremdheit und Undurchsichtigkeit zwischen Subjekt und Objekt des Denkens, weil beide der Sache nach verschieden und getrennt sind; so konnte dort die Idee, alles sei ein Traum, schon eher aufkommen. Hier aber, beim Selbstbewußtsein, gibt es keine solche Verschiedenheit und Fremdheit; Objekt und Subjekt fallen zusammen, der Denkgeist braucht nicht in ein anderes Sein einzudringen; das Denken schaut sich selbst, Denkendes

[3] De Trin. l. 14 n. 7. Vgl. l. 10 n. 14.

[4] Diese Unterscheidung zwischen dem Bewußtsein unserer Tätigkeit und dem unseres Ich betont auch die Scholastik; noch stärker die neueste Psychologie.

und Gedachtes sind eins. Die Schwierigkeit, wie Fremdes zum Eigenen wird, wie Äußeres im Bilde zu uns kommt, ist hier gelöst durch unmittelbares, bildloses Einsehen und Erleben; ein quälender Zweifel, ob Erkennen und Wirklichkeit sich decken, ist nicht möglich.

Das „Ich bin", fordert aber noch eine eigene Beachtung. Virtuell liegt es schon in der Verbalform (cogito), der ersten Person; heutigen Verirrungen gegenüber lohnt es sich, darauf hinzuweisen, daß es nicht heißt „cogitat" oder „cogitatur": „Es denkt, es zweifelt, es urteilt in mir", wie Nietzsche und andere es für richtiger halten! Das Ich ist keineswegs nur der mathematische Ort, in dem ein subjektloses Denken, Wollen, Fühlen sich abspielt, der Mittelpunkt, in dem zufällige, seelische Vorgänge sich kreuzen; nein es ist der Quellpunkt, der tätige Grund, aus dem sie alle hervorfließen. Das hinzutretende „sum", auf dem bei Descartes der Nachdruck liegt, dringt aber noch tiefer; es bedeutet nicht nur das Sein im Gegensatz zum täuschenden Schein, das Sein als echtes Korrelat des Erkennens; indem es dem cogito gegenübersteht, bezeugt es auch das Sein als Substanz, als ein Wesenssein im Gegensatz zum akzidentellen Sein der seelischen Vorgänge. Die Tätigkeit der Sinne, der Vernunft, der Willens- und Gefühlskräfte wechselt jeden Augenblick, sie ist zufällig, sie wird unterbrochen; das Ich aber erkennt sich alle Tage als bleibende Einheit, es entsteht nicht, sondern es ist da, als der tragende, tätige Grund verschiedenster, ja gegensätzlicher Akte. Wie das Cogito ergo sum mehr ist als ein Syllogismus, nämlich ein geistiges Urerlebnis, so sind in und mit ihm noch eine ganze Reihe ontologischer Begriffe, wie Wesen und Eigenschaften, Dasein und Sosein, Grund und Folge unmittelbar gegeben. Wie wichtig und grundlegend diese Tatsache für die weitere, objektive Geltung dieser letzteren Begriffe ist, braucht nicht gesagt zu werden.

Aber noch eine Erweiterung gestattet, ja fordert der berühmte Satz Augustins und Descartes'. Man schreibt es wohl M. de Biran († 1824) zu, daß er gegenüber dem Descartesschen Cogito ergo sum das „Volo, ergo sum" geprägt und damit wichtige Folgerungen verknüpft habe. Aber sowohl Descartes wie besonders auch Augustinus ziehen bereits das Wollen und Fühlen ausdrücklich mit ins Cogito hinein und stellen es gleichfalls als ein Urerlebnis des Geistes dar. Weil sodann das Wollen seiner Natur nach noch enger mit dem Wirklichen verbunden ist als das reine Denken, weil es geradezu die Kraft ist, das Gedachte wirklich zu machen, haben M. de Biran und nach ihm M. Scheler versucht, vom Willen aus auch eine Brücke zur Außenwelt zu schlagen; die Existenz einer realen Welt außer uns zeigt sich vor allem in dem Widerstande, den die äußere Welt so oft dem Wollen und Handeln des Menschen entgegensetzt[5].

Dieser Übergang von der inneren Welt des Bewußtseins zur äußeren, körperlichen Welt läßt sich aber noch anschaulicher und lebendiger dartun. Indem wir das „Ich denke" in gesagter Weise auf alle ins Bewußtsein tretenden seelischen Tatsachen erweitern, auch auf das sinnliche Vorstellen, Begehren und Fühlen, treffen wir schon in unserm Innern auf eine Seinsschicht, die nicht mehr logisch durchsichtig ist; Augustin bezeichnet sie als „Leben" im weitesten Sinne und sagt auch von ihr: „Ich lebe, also bin ich". Und da auch die leiblichen Lust- und Unlustempfindungen zu diesen unleugbaren Tatsachen gehören, so haben wir hier auch eine unmittelbare Gewißheit des Körperlichen, wie wir sie bezüglich der von den äußeren Sinnen gezeigten Körperwelt nicht in gleicher Weise haben[6]. Auch der von Biran und Scheler betonte „Widerstand", das von N. Hartmann

[5] Vgl. Hessen, Das Kausalprinzip 1928, S. 215 ff.
[6] De beat. vita n. 7.

geschilderte „Undurchdringliche" der äußeren Wirklichkeit drängt sich hier noch schmerzlicher auf — im Ringen des Geistes mit dem Sinnlichen, im Kampf zwischen „Geist und Fleisch". Daher lernt der Mensch schon in seinem Bewußtsein jene tragische Schwierigkeit, wie das eigne Denken und Wollen es erreichen soll, die Fremdheit und Härte des Wirklichen zu meistern, noetisch und ethisch zu durchleuchten; ohne daß ihm die Versuchung kommt, diese Wirklichkeit idealistisch zum bloßen Schein zu verflüchtigen!

## § 2. Die Gewißheit der ersten Grundsätze

Eine andere Stütze der Selbstgewißheit des Denkens, die gleichfalls im Innern der Seele ruht, bietet die Klarheit und Sicherheit der ersten Grundsätze, die alle Denktätigkeit beherrschen und durchdringen. In ihrem Lichte offenbart sich das Wesen der Vernunft als allgemeiner und ausschließlicher Anlage für die Wahrheit noch stärker als im Bewußtsein vom Ich und seiner Tätigkeit.

Immerhin wollen wir auch hier von diesem Bewußtsein ausgehen. Das „Cogito ergo sum", so sagten wir, ist kein bloßer Syllogismus; es leitet das Sein nicht formell aus einem Grundsatz her, sondern schaut es in der Denktat selbst: Sum cogitans. Und doch läßt sich das „ergo" nun einmal aus dem Satze nicht wegstreichen; sobald wir aber dies Wörtchen sinnhaft aussprechen, tritt in ihm auch der virtuelle Schluß klar ins Bewußtsein: „Ich denke, also bin ich". Dies heißt aber: wenn und weil ich denke, muß ich auch da sein; wenn und weil ich tätig bin, bin ich auch wirklich! Dieses logische Müssen, diese Denknotwendigkeit stützt sich stillschweigend auf das Prinzip oder Axiom: „Alles, was wirkt und tätig ist, muß auch da sein." Der Ausgangspunkt also der Philosophie Descartes', ja man kann sagen, der Ausgangspunkt der ganzen

neueren Philosophie, stellt nicht nur eine unbestreitbare Erfahrung fest, die Existenz des zufälligen Ich, er stellt auch einen allgemeinen, idealen Grundsatz in klares Licht, einen Grundsatz von allgemeiner, metaphysischer Geltung.

Der hl. Augustinus zeigt sich auch hier als der noch größere und reichere Denker. An den bereits zitierten Stellen bezeichnet er als absolut sicher nicht nur die seelischen Tatsachen des Zweifelns, Vorstellens und Wollens; er zieht aus ihnen auch ausdrücklich gewisse logische Folgerungen, die ebenso selbstverständlich sind. So bemerkt er: „Wenn jemand zweifelt, will er sicher sein; er weiß, daß er noch nicht weiß; er urteilt, daß man nicht blindlings zustimmen dürfe“[7]! Schon in einem seiner ersten Briefe gesteht Augustin, die geistigen Ideen seien ebenso über die Sinne erhaben, wie die Denkkraft über die leibliche Sehkraft; in gehobenen Augenblicken fühle er sich genötigt, ihnen auch ein wahreres Sein zuzuschreiben als den sinnfälligen Dingen; ja ein gleiches Gegenwärtigsein, wie jeder innerlich sich selbst gegenwärtig ist[8]. Hier haben wir die ausdrückliche Parallele und Gegenüberstellung: einerseits die Selbsterfassung des Ich, anderseits die Erkenntnis allgemeiner Ideen. In seiner späteren, reiferen Spekulation ist dann für ihn bekanntlich die Wahrheit der ersten idealen Grundsätze in noch weit höherem Maße, als das Selbstbewußtsein, der leitende Gesichtspunkt für alle Erkenntnisgebiete geworden.

Was man im Zweifel vermißt und schmerzlich gesucht hat, das ist durch das „Cogito ergo sum“ erreicht worden: eine bestimmte, unbezweifelbare Wahrheit; mit ihr aber zugleich die grundsätzliche Gewißheit, daß dieses Wahre nicht zugleich falsch sein kann, daß das wirklich Wahre von jedem Denken bejaht werden muß. Es ist das logische Gesetz der Identität.

[7] De Trin. l. 10 n. 14.
[8] Epist. 4, 2.

Mit ihm gleichbedeutend ist der Satz, daß innerlich Widersprechendes nicht denkend bejaht, evident Verschiedenes und Gegensätzliches im Denken nicht gleichgestellt werden kann; das logische Gesetz des Widerspruchs. Dieses doppelte Gesetz ist aber nicht nur ein logisches, es ist von vornherein auch ein ontologisches Gesetz. Wir sahen, die Tätigkeit des Denkens und Zweifelns offenbart sich als unbestreitbar wahr durch die unmittelbare, seinshafte Gegenwart des Objekts im Subjekt; also in ontologischer, nicht bloß logischer Art. Als Begriff der Wahrheit wird dabei ganz ursprünglich festgestellt: Wahrheit ist geistige Erfassung eines Seins. Noch tiefer und wesenhafter geschieht dies in dem „Ich bin"; die Überwindung des radikalen Zweifels und erste Offenbarung dessen, was Wahrheit ist, bedeutet auch hier nichts anderes als Erfassen des Seins, hier eines volleren, wesenhaften Seins. Daher wird das allgemeine Denkgesetz: „Das Wahre muß wahr bleiben und darf dem Falschen nicht gleichgestellt werden" von selbst zum allgemeinen Seinsgesetz: „Das Seiende ist und kann nicht zugleich nicht sein"; Sein und Nichtsein treffen niemals zugleich für denselben genau umschriebenen Sachverhalt zu. In diesen Grunderkenntnissen folgen wir nicht einem dunkeln, seelischen Trieb oder Zwang, sondern der unmittelbarsten geistigen Anschauung, der innersten Natur unsers Denkens.

Und da das Sein in verschiedener Art und Abstufung gegegeben ist, als Dasein und Sosein, als reales und ideales, als substantielles und akzidentelles, breitet sich auch die Sicherheit und Klarheit jenes Grundgesetzes über alle Gebiete des Seins, und der Tätigkeit, des Denkens und der Wissenschaft aus. Diese Gewißheit entfaltet sich zu einem Reich grundsätzlicher, denknotwendiger Wahrheiten und Normen. Am leichtesten und zwingendsten treten solche Gesetze auf in der Logik und Mathematik, weil hier die Gegenstände der Denkgebiete dem Geiste am

nächsten liegen, als begrifflich-klare und durchsichtige Formen vor ihm stehen, z. B. die Zahlen und die geometrischen Gebilde. Auch die Grundgesetze der Ästhetik, die auf solchen mathematischen Verhältnissen fußen, werden von Augustin zu den regulae aeternae, den idealen Seinsgesetzen gezählt; ebenso die Grundforderungen der Ethik, die Ordnung der sittlichen Werte, die sich auf der Seinsordnung aufbauen.

Die Welt der Erfahrung, vor allem der äußeren Wirklichkeit, die sich dem Geiste nur auf dem Wege der Sinnestätigkeit erschließt, bietet der inneren Durchleuchtung, wie bemerkt, größere Schwierigkeit. Aber, wie sie uns doch — im Bewußtsein des eigenen leiblichen Daseins — unmittelbar und unleugbar gewiß wurde, so tritt sie uns auch im Ganzen nicht als ein wirrer Traum oder ein Chaos entgegen, sondern als eine objektive Seinsordnung, in gedanklicher Durchformung, unter der Herrschaft konkreter und allgemeiner Gesetze, die uns wiederum zur Erkenntnis einer absolut gültigen Wahrheit emporführen. Es sind hier vor allem die Gesetze der Kausalität und der Finalität, die dem Sein und Geschehen der Natur einen tieferen metaphysischen Sinn verleihen, das technisch-praktische Wirken des Menschen zu einer letzten, unbedingt sicheren Ordnung erheben.

Aus jenen ersten Denk- und Seinsprinzipien holt sich die Vernunft in allen Untersuchungen, Zweifeln und Geisteskämpfen die entscheidende Gewißheit. Der hitzigste Gegner und Dialektiker muß verstummen, wenn man ihm einen deutlichen Selbstwiderspruch vorhält; der kühnste Neuerer in der Technik wird kleinlaut, wenn ihm gezeigt wird, daß er in seiner Konstruktion die mathematischen Grundverhältnisse übersehen und verletzt hat. Gesellschaftliche und staatliche Maßnahmen und Pläne verlieren alle Werbekraft, wenn sich herausstellt, daß sie dem Wesen jeder menschlichen Vereinigung, den ersten Ideen

von Gemeinschaft, Freiheit und Menschenwohl widersprechen. Alle wissenschaftliche Natur- und Wirklichkeitsforschung stützt sich auf die unbedingte Gültigkeit des Ursachengesetzes; alle Erziehung und Rechtsprechung, ja alle gesunde Vernunft ist fest überzeugt, daß jedes menschliche Leben und Handeln auf Ziele ausschaut, notwendig nach Zielen streben muß, und daß hierbei notwendige, wesenhafte Beziehungen zwischen Ziel und Mitteln bestehen, die keine Willkür ändern kann.

So gibt uns das augustinisch-kartesianische Urfaktum der Philosophie nicht allein einen sicheren Stützpunkt für das Denken der Wirklichkeit, sondern auch einen Ansatzpunkt für die Erkenntnis idealer Gesetze, für den Ausblick in die Welt der Normen und Werte. Die beiden Wege zeigen dem tieferen Blick eine überraschende Verschiedenheit. Der erste, geläufige Sinn des Cogito, ergo sum führt uns zum nächsten, persönlichen Ichsein; dagegen erschließt sich in den ersten Grundsätzen des Denkens und Seins eine unermeßliche Weite; alles Wirkliche und Denkbare wird von ihnen umspannt. Dort fanden wir ein punktuelles, in sich und für sich seiendes Wesen; hier werden Brücken geschlagen vom Nächsten zum Fernsten, es handelt sich um Grundbeziehungen alles Seienden. Dort stehen wir vor einer reinen Tatsache, einem zufällig, rätselhaft Existierenden; hier erscheint uns das Wahre als lichte, innerlich klare Notwendigkeit; die Axiome gelten a priori, unabhängig von den Tatsachen; ihr Inhalt muß so sein; das Gegenteil ist unmöglich, undenkbar. Das Ich und sein Denken ist zeitlich, vergänglich, wandelbar, dem Irrtum unterworfen; die allgemeinen Ideen und ihr Zusammenhang sind überzeitlich, haben ewige, unantastbare Geltung. Anderseits ist dieses letztere Sein kein Dasein im Sinne der Wirklichkeit; es ist ein ideales Sein, ein Sein der Wesenheiten, der Möglichkeit und Notwendigkeit; aber seine Normen bestimmen und beherrschen doch die ganze

Weltwirklichkeit. Vor allem durchdringt und bindet diese Normwelt die geschöpfliche Vernunft und Geistestätigkeit, und zwar in tiefster, lebendigster Weise; unser Denken fühlt sich dieser abstrakten Welt ganz innerlich verwandt, es durchschaut ihre Wahrheit noch klarer als das eigne Ich; ihre nötigende Geltung ist ihm nicht ein Fremdes, sondern ganz selbstverständlich, der Ausdruck *des eigensten Wesens*.

Damit finden wir aber die *Wahrheitsanlage* des Geistes, die *Urtendenz unsers Intellekts auf die Wahrheit* hin, aufs neue bestätigt. Und zwar — gegenüber dem *Daseinszeugnis* des Cogito, ergo sum — besonders seine Fähigkeit, das *Sosein* des Gegenstandes, das *Wie* und *Warum*, das *Wesenhafte* in den Dingen zu erfassen. Und zwar gilt dies nicht nur für das eigne Wesen oder für einen begrenzten Kreis von Gegenständen; denn die genannten Wahrheiten sind *allgemeinste* Begriffe und *allgemeingültige* Urteile; sie überschreiten das Erfahrungsmäßige, überschreiten sogar den ganzen Kreis des Wirklichen; sie gelten für alles das, was *wesensgemäß sein kann und nicht sein kann*, für die *Unermeßlichkeit des Möglichen* und Nichtmöglichen. Wer diese Einstellung des Intellekts auf ein unabsehbar und absolut Wahres tiefer betrachtet, der kommt zu der ergreifenden Einsicht: die Vernunft des Menschen ist ursprünglich und wesenhaft für die Wahrheit geschaffen, für alle Wahrheit und schließlich für eine unendliche Wahrheit.

Diese Weiterführung und Ergänzung der Gewißheit des Selbstbewußtseins durch den Ausblick ins Reich der notwendigen Wahrheiten hat der Empirismus in seiner mißbräuchlichen Betonung des Cogito, ergo sum ganz übersehen; und auch der Idealismus und Phänomenalismus haben seine Bedeutung für die Erkenntnis der *Natur des Denkens* nicht erfaßt. Descartes selbst hatte, wenn auch nicht so grundsätzlich wie Augustin, auf diese tiefergreifende Bedeutung seines Grundsatzes hingewiesen. Durch seine merkwürdige ontologistische Art, den Seinsgehalt der Ideen zu erklären, hat er aber den ganzen Eindruck des Gedankens abgeschwächt und für die Folgezeit entwertet. Erst die neueste Erkenntnistheorie hat sodann (z. B. in der sog. Badischen Schule, bei

N. Hartmann u. a.) die Objektivität der idealen Gegebenheiten, das Normative der überempirischen Wesenheiten und Werte stark hervorgehoben. Infolgedessen beginnt auch die Zuversicht zur grundsätzlichen subjektiven Wahrheitskraft der Vernunft wieder zu steigen.

## § 3. Die Erkenntnis realer Wesenheiten in der Erfahrungswelt

Da wir von vornherein uns auf den Standpunkt gestellt haben, daß eine natürliche Gotteserkenntnis sich auf die Welt der Tatsachen stützen muß, so ist es erkenntnistheoretisch besonders wichtig, einzusehen, wieweit wir diese Welt des Wirklichen in ihrem Wesen erfassen und daraus Schlüsse auf einen schöpferischen Urgrund der Welt ziehen können. Was bisher einerseits über das Selbstdenken des Ich, anderseits über das Denken abstrakter Ideen gesagt wurde, dient vor allem dem Zweck, einen tieferen Blick in die innere Werkstatt des Geistes zu tun und dessen angeborene Veranlagung und ausschließliche Bestimmung zur Wahrheitserfassung überhaupt aufzuzeigen und zu bekräftigen; eine Aufgabe, die weniger dem natürlichen, praktischen Bedürfnis, als vielmehr der Notwendigkeit entspringt, die grundsätzliche, modern-skeptische Erschütterung des Denkens abzuwehren.

Nach der praktischen und *positiven* Seite bilden jene beiden Ausgangspunkte nicht den ersten und natürlichsten Zugang zur Wahrheit, m. a. W. nicht den ursprünglichsten Akt menschlicher Erkenntnis. Nach dem Zeugnis der Erfahrung und der erprobten Methodik der aristotelisch-scholastischen Philosophie beginnt unsere Erkenntnis mit der durch die Sinne vermittelten *Erfassung der körperlichen Dinge*; das *nächste und naturgemäßeste Objekt* der menschlichen Vernunft ist die *sinnfällige Außenwelt nach ihrem Dasein und Sosein*. Diese Priorität des sinnlichen und empirischen Erkennens ist nicht eine bloß zeitliche, genetische, sondern eine sachlich gegebene und notwendige. Daß das Kind in den frühesten

Denkakten nicht sein Inneres betrachtet, auch nicht allgemeinste Grundsätze befragt, bedarf keiner Erwähnung. Aber auch erkenntnistheoretisch ist es unmöglich, daß das Denken etwa vom Selbstbewußtsein oder vom Ideendenken ausgeht. Denn das erste Cogito des Descartes kann ja kein leeres, objektloses Denken sein, es muß schon ein „Etwas" einschließen das gedacht *wird*; dieses Etwas ist aber nicht das Ich, das Descartes ja noch nicht kennt, vielmehr als Zweites sucht und feststellen will; daher *muß* das zunächst und unmittelbar gedachte Etwas ein anderes, außerseelisches, also ein äußeres Objekt sein. Damit stimmt auch die Selbstbeobachtung jedes Menschen vollkommen überein. Am Denken der äußeren Wirklichkeit, des Nicht-Ich, entzündet sich das Akt- und Selbstbewußtsein, das Denken des Denkens und und der tätigen Seele. Ebenso verhält es sich aber auch mit dem axiomatischen Denken, der Erfassung der Ideen und Gesetze. Auch diese Objekte können nicht das Früheste, den ersten Inhalt der menschlichen Erkenntnis bilden. Das wäre nur möglich, wenn es „angeborene Ideen" gäbe. Aber diese Theorie widerspricht sowohl der Erfahrung wie der Anlage des Geistes. Die menschliche Seele trägt von Natur keine fertigen Begriffe und Gesetze in sich, sondern auf Grund einer allgemeinen Wahrheitsanlage, die *nur* Vermögen, reine Potenz ist, entwickelt und erhebt sich der Menschengeist allmählich zu aktuellem Denken durch lebendige Berührung mit der Außenwelt. In dieser Entwicklung und Betätigung sind auch nicht das Erste jene allgemeinsten, umfassendsten Denkinhalte, sondern umgekehrt die nächsten, anschaulichen Dinge der Umgebung. Aus sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen bildet die Seele zuerst die Begriffe konkreter Gegenstände; durch Erfahrung und Belehrung erweitert sich dieser Kreis des Erlebten und Gedachten; es bilden sich weitere und höhere Begriffe des Wirklichen; allmählich treten rein abstrakte Größen, wie

Zahlen, Kollektivbegriffe, Gedankendinge, ins Blickfeld des Geistes. So erschließt sich nach und nach auch die Fähigkeit, *Urteile* abstrakter Art zu verstehen und nachzudenken, die innere Notwendigkeit mathematischer oder praktischer Grundsätze einzusehen.

Wir gehen also — im Gegensatz zum extremen Rationalismus — eine Strecke Weges mit dem Empirismus, indem wir uns, wie dieser, zu dem Grundsatz bekennen: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Aber wir bleiben nicht bei der *Sinneserkenntnis* stehen; wir sehen im *Intellekt eine wesentlich höhere Erkenntniskraft*, die das, was die Sinne darbieten, als Stoff und Mittel für die vollkommenere, geistige Wiedergabe der Wirklichkeit verwertet. Die sinnliche Vorstellung bietet die materielle Sache in ihrer Vereinzelung, in dieser zufälligen Größe, Farbe, Beschaffenheit, Örtlichkeit, also individuell oder partikulär; der Vernunftbegriff desselben Gegenstandes geht über dieses konkrete Sinnenbild weit hinaus; er löst die Sache ab von ihrer raumzeitlichen Einmaligkeit, von ihren individuellen Schranken und Zufälligkeiten, er erfaßt das *Wesen* der Sache und zwar in *universeller*, d. h. *für unendlich viele Einzelwesen geltender Form*. Diese Vernunfterkenntnis erwächst auch nicht aus einer bloßen Häufung ähnlicher Sinnesbilder, sie enthält nicht eine bloße Summierung des Vielen und Vielerlei; sie ist vielmehr etwas Neues, spezifisch Geistiges. Ihre „Allgemeinheit" (Universalität) ist eben „Allheit"; d. h. der Vernunftbegriff, obschon aus Einzeldingen gewonnen, enthält die einheitliche, gedankliche Wesensform aller Individuen der gleichen Art.

Dem philosophischen Laien bereitet diese Unterscheidung von sinnlicher und geistiger Erkenntnisart vielfach Schwierigkeit; das rührt vor allem auch daher, daß die beiden Arten des Denkens stets eng *miteinander verbunden* sind. Diese Verbindung gilt nicht nur für die *Entstehung* der Begriffe,

sondern auch für ihren weiteren Gebrauch; alles aktuelle, natürliche Denken des Menschen, auch das höchste und abstrakteste, geschieht „per conversionem ad phantasmata", stützt sich in etwa auf sinnliche Vorstellungen der Dinge oder auf deren Wortbilder oder auf innerseelische Begleiterscheinungen; ein völlig freischwebendes, rein geistiges Denken gibt es hienieden nicht[9]. Um so wichtiger ist die rechte Erfassung der unvergleichlichen und wesentlichen Superiorität, die dennoch der Vernunfterkenntnis gegenüber allem Sinnlichen zukommt. Verfehlt und oberflächlich ist, wie schon angedeutet, die nominalistische und empiristische Erklärung, der Begriff verallgemeinere die Sinnesvorstellung nur in der Weise, daß er ähnliche Sinnesbilder durch Abstreichen individueller Züge, durch mechanische Angleichung vieler konkreter Erscheinungen in ein „allgemeines" d. h. hier ein blasseres, unbestimmteres Gemeinbild umformt. Danach wäre der Begriff, wie O. Willmann mit Recht sagt, nur ein Reisigbündel von Vorstellungen, durch das Strohseil des Wortes zusammengehalten. Nein, so entgegnen wir; der Begriff des Kreises z. B. ist ganz wesentlich verschieden von vielen sinnlich geschauten Kreisen; und zwar ist er vielbestimmter und genauer, ist auch wesentlich einfacher, als die sinnfälligen, mit Kreide oder Farbe oder in Naturdingen gebildeten Kreise es sein können. Für unsere Phantasie mag es leicht sein, ein geschautes Sechseck sogleich von einem Fünfeck zu unterscheiden, es ist ihr aber sehr schwer, den Bildeindruck eines Sechzehnecks von dem eines Fünfzehnecks zu unterscheiden. Was aber den Vernunftbegriff angeht, so ist ihre Unterscheidung in beiden Fällen gleich klar und selbstverständlich. Und weiter: jene sinnfälligen Kreise und Polygone haben alle eine individuelle Größe, Färbung, stoffliche Unterlage; der geistig gedachte Kreis, der Kreis der mathematischen Wissenschaft, ist etwas ganz anderes; er ist ein „Allgemeinding", dessen Wesen und Gesetz für alle möglichen Kreise Geltung hat. Ja, man kann sagen, einen genau gezeichneten empirisch-stofflichen Kreis gibt es überhaupt nicht, während der von der Vernunft erschaute Kreis ein scharfbestimmtes, allgemeingültiges Sein hat und für Wissenschaft und Technik von größter Bedeutung ist. Ein Beispiel auch aus der Welt der realen Erscheinungen! Die äußeren Sinne zeigen uns unzählige Menschen und Gesichter von ganz individueller Prägung; die inneren Sinne, die Erinnerung und die Phantasie, halten sie fest und rufen sie zurück in erheblicher Schwächung und Verblassung. Soll nun etwa der Begriff des Menschen als solchen dadurch zustande kommen, daß wir alle Besonderheiten der Individuen wie der Stämme und Rassen nach Größe, Farbe, Gesichtsbildung einfach „wegstreichen" oder in ein unmögliches Mittelwesen zusammenmischen? Eine so absurde Vorstellung widerlegt sich selbst. Vielmehr ist es so, daß die Vernunft nach innen dringt, um das allgemeine Sein des Menschen, das zugleich die biologische Arteinheit aller Menschen einschließt, in unsinnlicher Weise zu ergreifen und im Worte auszuprägen. So kommt sie zum Begriff des Menschen als des vernünftigen, geistbegabten Lebewesens (animal rationale). Dieses geistig erschaute Wesensbild (Eidos) des Menschen ist dann

[9] Diese innige, unlösliche Verbindung von Geistigem und Sinnlichem im Objekt des Denkens entspricht vollkommen der Natur des Menschen, d. h. der überaus innigen und wesenhaften Verbindung von Geist und Leib im Subjekt des Denkens und Wollens.

auch geeignet, die Unterlage für alle die wichtigen philosophischen und praktischen Folgerungen zu bieten, die sich aus der Natur des Menschen ergeben. Dasselbe gilt auch für die richtige Wesensbestimmung kultureller und sozialer Größen, etwa für den wahren Begriff der Ehe oder des Staates.

Es ist gar nicht einmal notwendig, daß dieser „intensiven" Vergeistigung und Verallgemeinerung des Sinnfälligen stets eine „extensive" Verallgemeinerung, d. h. ein Vergleich vieler Einzeldinge vorangeht. Der Denkgeist ist imstande, auch aus einem konkreten Gegenstand oder Vorgang das Wesentliche „herauszulesen" und begrifflich auszudrücken, denken wir etwa an die Person Christi oder an die französische Revolution. In diesem Sinne sagt Goethe: „Was ist das Allgemeine? Der einzelne Fall. Was ist das Besondere? Millionen Fälle".

Wie aber vollzieht sich diese Umformung und Erhöhung des von den Sinnen gelieferten Materials zum geistigen Denkbegriff? Offenbar nicht durch ein rein passives Verhalten der Seele; denn wie könnte, wenn wir einmal die Einprägung sinnlicher Eindrücke durch die Außenwelt als gegeben hinnehmen, das von der Räumlichkeit und Körperlichkeit der Dinge hergenommene Sinnenbild in der Vernunft das ganz anders geartete geistige Denkbild (Eidos, Idee) erzeugen? Das widerspräche aller natürlichen Wirkungsweise und Ursächlichkeit. Und doch muß dieses Denkbild, wenn es überhaupt Erkenntnis und Wahrheit bedeutet, in etwa durch die objektive Gegebenheit wesentlich und ausschließlich bestimmt sein[10]. Das innere Verhalten der Seele darf aber auch nicht rein aktive Stellungnahme sein. Dann wäre eben die Entsprechung und Angleichung ans Objekt, die den Sinn des Erkennens ausmacht, von vornherein preisgegeben. In dieser Richtung hat offenbar Kant in seiner Bekämpfung des Sensualismus die Aufgabe der Vernunft falsch gedeutet. Nach ihm schreibt die Vernunft der Natur und äußeren Wirklichkeit ihre Gesetze vor; nach ihm wird die dem begrifflichen Erkennen eigene Allgemeinheit und Notwendigkeit rein aus den innergeistigen „Kategorien" der Einheit, Wesenheit, Wirklichkeit, Ursächlichkeit usw. herausgeholt und an die

[10] S. oben S. 38 ff.

Welt herangetragen. Gerade dies, die Einführung der dem Denksubjekt eigenen Kategorien dieser oder jener Art in den Erfahrungsstoff, ist der schwächste und unerklärlichste Punkt der Kantschen Theorie. Durch ein solches eigenmächtiges Eingreifen des Geistes würde der eigentliche Sinn und Gehalt des Erkennens in der Wurzel gefährdet.

Zwischen diesen beiden Gegensätzen gibt es, nach A. Trendelenburgs treffendem Ausdruck, „eine dritte Möglichkeit"; nämlich die Annahme, daß im Erkenntnisvorgang beide Teile, Objekt und Subjekt, Welt und Geist, sich begegnen und so auch beide am Produkt des Zusammenwirkens natur- und sachgemäß Anteil haben. In ganz ähnlicher Weise hatte schon Thomas die Meinungsgegensätze, die bis zu seiner Zeit aufgetreten waren, unter Berufung auf Aristoteles überbrückt und auf eine goldene Mitte gebracht. „Unser Geist verhält sich zu den Sinnendingen außerhalb der Seele in doppelter Weise. Einerseits so, wie der Akt (das Tätige) zur Potenz; sofern nämlich die Dinge außerhalb der Seele (nur) der Potenz nach intelligibel sind. Der Geist selbst aber ist intelligibel in actu; denn wir finden in ihm den tätigen Verstand (intellectus agens), der aktuell Intelligibles hervorbringt. Anderseits verhält sich der Geist (der Außenwelt gegenüber) wie die Potenz zum Akt (zum Tätigen), sofern nämlich die bestimmten Formen (Wesensformen) der Dinge in unserm Geiste nur der Potenz nach vorhanden sind, während sie in den Dingen außerhalb der Seele in actu existieren. Und in dieser Hinsicht haben wir in der Seele den möglichen Verstand (intellectus possibilis), dessen Aufgabe es ist, jene Formen in sich aufzunehmen, die aus den Sinnendingen abgezogen (abstractas) und durch das Licht des tätigen Verstandes aktuell intelligibel gemacht worden sind"[11].

[11] De Verit. q. 10 a. 6.

Der hier genannte tätige Verstand ist nicht etwa die geistige Erkenntniskraft selbst, die Vernunft, die vom Denkinhalt bestimmt, geformt und bereichert wird, sondern eine rein aktive geistige Kraft, die beleuchtend oder besser durchleuchtend auf die sinnlichen Vorstellungen einwirkt und durch sie hindurch den Dingen und Problemen so ins Innere dringt, daß sie „intelligibel", d. h. gedankenmäßig werden, daß ihr begriffliches Wesensbild gleichsam auf der lichtempfindlichen Platte der Vernunft erfaßt, verstanden und bewahrt wird[12]. Es stellt sich uns hiernach der Erkenntnisvorgang auch als eine Art Kreisbewegung dar. Aus der konkreten Wesenheit des Außendings erfließen sinnfällige Eigenschaften, wie die Figur und Farbe; diese Eigenschaften wirken optisch oder sonstwie naturhaft auf die menschlichen Sinnesorgane und bestimmen diese zur Erzeugung sinnlicher Vorstellungsbilder. In der Seele, die sinnliche und geistige Kräfte lebendig in sich vereint, tritt nun zuerst die genannte geistige Lichtkraft des intellectus agens in Tätigkeit, sie bemächtigt sich jener Sinnesbilder, durchdringt und erhellt das Gemischte und Zufällige ihres Inhalts und läßt (durch eine Art schöpferischer Abstraktion) die wesentlichen Eigenschaften des Objekts hervortreten. Der Abschluß, die intentionale Rückkehr zu dem Außending selbst, ist dann die einheitliche Zusammenfassung seines Wesens im Begriff und in seiner Prädizierung vom realen Ding.

Mag man die alten Namen für diesen Vorgang beibehalten oder nicht, wir werden jedenfalls in der Erkenntnistheorie ohne eine solche aktive Energie, die hinter die Erscheinungsbilder zur Erfassung des Wesens vordringt, aber selbst noch keine Erkenntnis ist, niemals zum Ziel kommen. Am meisten berührt sich jener Gedanke des tätigen „nachschaffenden"

[12] Vgl. Thomas De Verit. q. 10 a. 8. S. theol. I q. 79 a. 3 f.

Verstandes mit dem, was wir heute als die „Einstellung" der Denkkraft auf einen noch unklaren Sachverhalt bezeichnen. Auch die aktuelle „Aufmerksamkeit" oder die seelische „Anstrengung", hinter das Rätsel zu kommen, liegen in gleicher Linie; der Augenblick, „wo einem das rechte Licht aufgeht", bildet hierbei den Abschluß, nämlich jenen Endpunkt, wo das Verstehenwollen, der Naturdrang des Intellekts, sein Ziel erreicht hat und die eigentliche Erkenntnis sich vollzieht. Jeder fühlt diesen Ansatz und Einsatz einer noch suchenden, ringenden gedanklichen Energie etwa beim Bearbeiten einer mathematischen Aufgabe, beim Studium des Zwecks einer Maschine, beim Eindringen in den Sinngehalt eines Gemäldes, vor allem aber bei Erforschung eines Naturrätsels oder Naturgesetzes.

Die Wichtigkeit dieser Umbildung des Sinnenbildes zur begrifflichen Wesensschau nötigt aber noch zu der Frage, ob und wie dieser Vorgang bei allen Menschen und schon im Kinde festzustellen ist, und welchen erkenntnismäßigen Ertrag er hier liefert. Da ist es wiederum die scholastische Theorie, die eine klare und bestimmte Antwort gibt und zwar eine solche, die uns von neuem die tiefste Wesensanlage der Vernunft, ihre Richtung auf das Sein als solches, enthüllt. Der erste Begriff, den ein Sinneseindruck hervorruft, ist das ens; ein Etwas sehen, hören, fühlen wir, auch wenn alles andere noch unbekannt ist; es ist nicht Nichts, nicht leere Einbildung. Dieser erste Schritt ins Land des Geistes ist nichts Geringes; dieser erste Begriff ist und bleibt der große Inhalt aller Seinsphilosophie von den Eleaten bis auf Hegel. Und bald folgt die Unterscheidung eines fließenden, akzidentellen Seins wie der Töne und Lichtstrahlen, von den eigentlichen Gegenständen, von der Tonquelle, dem Lichtträger, dem farbigen Körper; damit auch der Unterschied von Stoff und Form. Diese schlichte Erfassung der Substanz läßt auch eine wesentliche

Einheit erkennen, die verschiedene Eigenschaften und Teile um einen Wesenskern gruppiert; jede Pflanze erscheint auf dem Rasen, jeder Baum im Walde als ein Wesen für sich. In Arbeit und Spiel des Menschen, im Wirken der Natur erscheint die Wirkursache; innerlich wird dabei auch das Streben und Gelingen, das Ziel- und Zweckmäßige erlebt. Die Vorgänge des Wachsens, Blühens und Fruchttragens, noch mehr die Beobachtung am lebendigen und toten Tiere führen ein in den Begriff des Lebendigen. Natürlich sind diese sich aneinanderreihenden Erkenntnisfunde jeweils an und in dem Sinnlichen gewonnen; sie kristallisieren sich auch erst im Worte zur gedanklichen Einheit. Aber was in ihnen liegt, das übersteigt tatsächlich vollkommen den Horizont des Tieres, ist ein völlig Neues gegenüber der sinnlichen Erscheinung, ist wirkliche erste, echte Geistesfrucht; was so viele Sensualisten und oberflächliche Kritiker immer wieder übersehen.

So ergibt sich schon bei dieser ersten Schicht menschlicher Erkenntnis, bei der Erfassung der Außendinge, die sichere Spur der geistig-universellen Anlage der Seele, ihres Hungers nach dem Sein im weitesten Sinne, m. a. W. ihre wesenhafte Wahrheitstendenz. Und die überaus enge Verflochtenheit des Vernunftdenkens mit dem sinnlich Gegebenen, die ruhelose Energie, in dessen Hintergründe einzudringen, das, was ich die Kreisbewegung zwischen Gegenstand und Denkgeist nannte, bietet auch dem Kritiker die denkbar größte Gewißheit für die objektive Erfassung des Wirklichen.

Was die Beobachtung und Befragung des seelischen Ich an Befestigung dieser Realerkenntnis leistet, was anderseits die Evidenz idealer Gesetze noch zur Vertiefung des Wahrheitsbewußtseins der Seele beitragen kann, ist vorhin näher dargelegt worden[13].

[13] Daß in der Frage der Objekterkenntnis, speziell in dem sinnlichen Ausgangspunkt derselben, die älteste metaphysische Philosophie am meisten Vertrauen

## § 4. Metaphysische Folgerungen aus dem Wesen der Dinge

Die Heraushebung eines geistigen Wesenskerns aus den Sinneserscheinungen ist die Grundlage für das metaphysische Denken, dessen Recht und Wahrheitsgeltung wir behaupten. Indem wir den konkreten, sinnfälligen Menschen einerseits mit dem Tier, anderseits mit uns selbst und andern Menschen vergleichen, gewinnen wir zunächst den Begriff des Menschen als eines vernünftigen Lebewesens. Schon dieser, aus der schaubaren Wirklichkeit geschöpfte Begriff ist der Form nach allgemein, universal; er kann aber durch Reflexion und weitere Abstraktion noch nach verschiedenen Seiten geweitet und entfaltet werden. Wir unterscheiden die Wesenheit selbst, die Menschennatur als solche, von ihrer individuellen Verkörperung; wir fassen so das „Menschsein" als abstrakte Wesenheit, oder wir denken an die „Menschheit" als biologische und soziale Gemeinschaft; wir stellen endlich die „Menschlichkeit" als eine sittliche Idee und Forderung ins Blickfeld des Geistes; und wir sind jedesmal überzeugt, daß diese Vernunftbegriffe nicht bloße Worte und Formeln sind, die keinen vom Individuum verschiedenen Inhalt haben, wie der Sensualismus meint, sondern daß sie einen ernsten und tiefen Sinn enthalten; eine Wahrheit, zwar nicht nach Art der greifbaren und meßbaren Wirklichkeit, wohl aber im höheren Sinne einer bestimmten Art- und Soseinsgestaltung, bestimmender Leitgedanken für Sein und Wirken, wichtiger Leitsterne für die Erforschung neuer Gebiete der Wirklichkeit. Auch

verdient, gesteht auch der Physiker M. Planck (Die Naturwissenschaften, Jahrg. 1926, S. 252 f.). Über die Erkenntnis der Wirklichkeit als solcher — er nennt sie das Absolute — sagt Planck (ebd. 1925, S. 59): „Wenn das Absolute nur im eigenen Erleben zu finden wäre, so müßte es grundsätzlich ebenso viele Arten von Physik geben, wie es Physiker gibt, und wir würden der Tatsache völlig verständnislos gegenüberstehen, daß es wenigstens bis zum heutigen Tage möglich ist, eine physikalische Wissenschaft aufzubauen und zu pflegen, deren Inhalt für alle forschenden Intelligenzen bei aller Verschiedenheit ihrer Einzelerlebnisse sich als der nämliche erweist."

Kant wollte den Sensualismus durch ideale Prinzipien überwinden; aber er bleibt tatsächlich doch in ihm stecken, wenn er sagt: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer"; weil er nämlich allen Begriffen den realen Erkenntniswert bestreitet, solange sie sich nicht in einer „entsprechenden" Anschauung bestätigen und bewahrheiten lassen. Mit Recht haben ihm Külpe und andere Kritiker entgegengehalten, bei dieser Auffassung sei es unmöglich, noch von einer wirklichen Erkenntnis der Naturkräfte, der Naturgesetze, der kausalen Beziehung, des fremden Seelenlebens, der geschichtlichen Persönlichkeiten zu sprechen. Denn alle diese Dinge lassen sich wohl in Worten und Zeichen, niemals aber durch eine ihr Wesen ausdrückende „Anschauung" wiedergeben[14]. Die Naturwelt bietet uns überall nicht zerstreute Tatbestände, die wir einfach hinzunehmen und in gleichförmige Schablonen zu fassen haben. Von den ersten, sinnlich gegebenen Wirklichkeiten aus dringt vielmehr der Geist überall in Grundlagen des Naturgeschehens ein, wie Stoff, Kraft, Energie, Ursächlichkeit, die sich nicht sinnfällig schauen, sondern nur geistig ergreifen lassen, die dennoch das für uns eigentlich Wissenswerte und Wissensfördernde ausmachen[15]. Aus der Gleichheit und Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen ergeben sich Gesetze, die der menschliche Geist keineswegs aus sich selbst erfindet, sondern als Wirklichkeit vorfindet und anerkennt, denen er dann auch auf den verschiedensten Wegen und von den verschiedensten Seiten her forschend und experimentierend näherrücken kann. Ebenso

[14] Külpe, Immanuel Kant[2] 1908, S. 94 f.

[15] H. Lotze (Grundzüge der Religionsphilosophie 1882, S. 25) sagt mit Recht: „Diese Materie ist an sich selbst niemals Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, sie wird vielmehr von unserer Vernunft zu der Mannigfaltigkeit sinnlichen Erscheinungen bloß als eine Ergänzung hinzugedacht ... Der Materialismus, indem er die Materie als Prinzip aller Dinge bezeichnet, geht damit über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus und behauptet genau die Übersinnlichkeit des Realen, die er anfangs leugnen wollte."

verhält es sich im Gebiet der organischen Natur. Die Allgemeinbegriffe, in denen wir die Fülle und Mannigfaltigkeit des pflanzlichen und tierischen Lebens ordnend zusammenfassen, sind in sich nicht sinnlich vorstellbar, am wenigsten das Wesen des Organismus als solchen! Sie sind aber auch nicht rein innere Denkformen oder bequeme „Abkürzungen" eines unerkennbaren „Dings an sich". Die Gattungen und Arten der Pflanzen und Tiere bezeugen sich als höchst bedeutungsvolle Einheiten und Lebensmächte; sie tun es besonders eindringlich durch die unverwüstliche, Zeit und Raum überdauernde Gesetzlichkeit ihrer Fortpflanzung.

Der Begriff ist überall die Grundlage des *Urteils*; mit der Erkenntnis des Gegenstandes verbindet sich sogleich die Aussage, daß er dieser Gegenstand ist; wobei es nichts ausmacht, ob wir es mit einer realen Existenz oder einem idealen Sachverhalt zu tun haben. Dem Urteil, der logischen Verbindung von Subjekt und Prädikat, kommt erst die *Wahrheit* im eigentlichen und formellen Sinne zu. Aus solchen Urteilen, aus ihrer logischen Verknüpfung und Über- und Unterordnung, ergeben sich dann *Schlußfolgerungen*, die das Denken vom positiv Gegebenen weiterführen, die es von der nächsten Wirklichkeit emporführen zu höhereren Ideen und Seinszusammenhängen. Den Ausgangspunkt und Quellpunkt bilden aber hierbei stets die recht erfaßten Wesenheiten der Dinge.

Als erste und selbstverständliche unter diesen Vernunfturteilen haben wir schon die unmittelbar aus dem Begriff des Seins abgeleiteten Axiome kennengelernt[16]; jene logischen und ontologischen Prinzipien, die einen Begriff nur klarstellen, ausdrücklich betonen, als Wahrheit aufweisen und aufrechthalten. Aber *aus ihnen* ergeben sich neue und bestimmtere Sätze; und zwar nicht nur an der Hand der Erfahrung, auf Grund

[16] S. oben S. 44 ff.

neuer Sinneseindrücke (a posteriori), sondern von innen heraus, in Kraft der einsichtig erfaßten Wesenheiten selbst (a priori). So leiten sich aus dem Begriff des Kreises eine Fülle geometrischer Sätze ab, die mit innerer Notwendigkeit, unabhängig von der Erfahrung und für alle denkbaren Fälle Geltung besitzen. Die mathematische Berechnung, ein System reiner Denkurteile, führt hier zu Ergebnissen, die von jeder Wirklichkeit, je mehr sie sich dem Wesensbegriff des Kreises nähert, bestätigt werden müssen, nicht aber erst durch solche Erprobung sichergestellt werden! Und diese wesensgemäße Art des Urteilens und Schließens überträgt sich dann auch auf die Mechanik und Physik, auf die reale Körperwelt, soweit diese wirklich adäquate Wesenserkenntnisse bietet, m. a. W. soweit sich hier mathematische Gesetze auf einfachste Verhältnisse der Körperwelt anwenden lassen, wie z. B. in der Astronomie.

Der Geschichtschreiber des Materialismus, F. A. Lange, meint: „Wir sehen an einem Raumbilde irgendwelcher Art ... daß ich nicht dasselbe von demselben Gegenstande bejahen und verneinen kann." Darauf hat O. Liebmann entgegnet: „O nein! Wir sehen das durchaus nicht; wir wissen es. Wir sehen es schon deshalb nicht, weil Ja und Nein unsichtbar sind"[17]. Ich sage weiter: Wir sehen es vor allem deshalb nicht, weil Können und Nichtkönnen unsichtbar sind. Denn das Ja und Nein mathematischer Erkenntnisse ist ja nicht rein faktisches und zufälliges Ja und Nein; vielmehr handelt es sich hier um das, was sein kann oder nicht sein kann, um die innere Möglichkeit und Unmöglichkeit. Sinnlich schauen kann man nur das Wirkliche, nicht das Mögliche, und erst recht nicht das Unmögliche! Den mathematischen Sätzen eignet Wahrheit nicht im Sinne der Tatsächlichkeit, sondern in dem der absoluten Notwendigkeit. Absolut notwendig ist aber das, dessen

[17] Gedanken und Tatsachen I 1899, S. 31.

Gegenteil innerlich unmöglich ist! Nur der vernünftige Geist, der im Wesen der „Raumbilder", des Kreises, des Dreiecks usw. das innerlich Mögliche, Denkbare und Notwendige erfaßt, kann solche Urteile und Schlüsse, die über die Erfahrung hinaus und für alle Fälle gelten, vollziehen. Und diese logische und ontologische Notwendigkeit ist völlig verschieden von der Nötigung des Augenscheins, der brutalen Tatsache, des mechanischen Zwangs; sie trägt ihre Sicherheit in sich selbst, im unwandelbaren Wesen eines realen, vom Prinzipiendenken durchleuchteten Seins.

Die Kraft dieses wesenhaft urteilenden Denkens, die alle bloße Empirie überragt, kann daher auch äußerlich fernliegende Gegenstände mit Sicherheit erschließen; ich meine Tatsachen der Wirklichkeit, die bisher von keiner Erfahrung erreicht und gefunden sind. Selbstverständlich muß sie dabei an durchaus sichere Tatsachen anknüpfen, auf echter Erkenntnis realer Wesenheiten aufruhen. So gelingt es der Astronomie, auf Grund der feststehenden Ordnung des Sternenhimmels durch mathematische Berechnung künftige Ereignisse (Sonnenfinsternisse, Kometenerscheinungen) bis auf die Minute vorauszuberechnen. So hatte Leverrier in Paris durch seine scharfsinnige logische Verfolgung planetarer Verhältnisse und durch mathematische Berechnung den Neptun als neuen Planeten zuerst geistig entdeckt, ehe er dann von Galle 1846 in Berlin durch das Fernrohr mit Augen gesehen wurde. Für den von Piazzi 1801 in Neapel entdeckten und dann wieder verschwundenen kleinen Planeten Ceres hatte Gauß mathematisch so genau die Bewegung bestimmt, daß schon 1802 Albers in Bremen sie wieder im Fernrohr feststellen konnte. Die aus inneren Gründen von L. Meyer und besonders von D. Mendelejeff aufgestellte periodische Reihe der Elemente, die zunächst schroff bekämpft wurde, erlebte den glänzenden Triumph, daß

Schlag auf Schlag die Richtigkeit des Systems bestätigt, ja eine Reihe von unbekannten Elementen an den bezeichneten Stellen neu entdeckt wurden. So war es auch kein Glücksfall, sondern wissenschaftlich-technisch eine Selbstverständlichkeit, daß die Bohrungen beim Bau des Gotthardtunnels, nachdem die Höhen- und Bodenverhältnisse richtig eingeschätzt waren, sich im Innern des Gebirgsstocks begegneten. Die Gewißheit solcher, zu neuen Wirklichkeiten vorstoßender Vernunfterkenntnis war nicht, wie Kant meint, abhängig von der „möglichen Erfahrung", d. h. von der anschaulichen Feststellung; sie ruhte in ihrer inneren Gesetzlichkeit und Notwendigkeit; sie mußte unfehlbar durch die Erfahrung bestätigt werden, nachdem die zugrunde liegende Naturwirklichkeit richtig erkannt worden war. So finden wir schon hier, im Gebiete konkreter Physik und Technik, eine „induktive Metaphysik", d. h. eine auf realen Tatsachen der Wirklichkeit fußende, aber durch Kraft des Denkens die Erfahrung überfliegende Erkenntnis des Wirklichen. Von den Forschungen Mendelejeffs und Ramsays über die chemischen Elemente hat ein Fachgenosse bemerkt, man werde aufs höchste überrascht, zu sehen, „daß sich meist die Voraussage der Existenz eines neuen Elements als letztes Glied eines Ideenschlusses ergibt, und das Suchen und Finden eines solchen das Ergebnis zielbewußter Gedankenarbeit ist". Erst recht sind die großen Entdeckungen eines Kopernikus und Newton weniger ihren neuen Beobachtungen und erfahrungsmäßigen Feststellungen zu verdanken, als vielmehr der Weite und Tiefe ihres kombinierenden und schließenden Denkens[18].

[18] M. Planck beschreibt den Weg des Erkennens richtig, wenn er die sinnliche Anschauung zugrunde legt, dann die Abstraktion folgen läßt, weiter das Bilden von Ideen und das Ziehen logischer und mathematischer Folgerungen. Das Grundlegende sind ihm nicht „die Sinne und das Anschauungsvermögen, sondern die Dinge selber" (Die Naturwissenschaften, Jahrgang 1926, S. 252–254).

Der Übergang von dieser rationalen Wesensdeutung physikalischer Dinge und Erscheinungen zur eigentlichen Metaphysik ist so natürlich, so selbstverständlich, daß sowohl die gesunde Vernunft wie eine wahrhaft kritische, nicht idealistisch voreingenommene Philosophie ihn unbedenklich vollziehen. Beide tragen kein Bedenken, ein hinter und über dem sinnlichen Augenschein existierendes und zugleich von den subjektiven Kategorien und Denkbildern der Vernunft verschiedenes Wirkliches anzunehmen in der Materie und Energie, in der chemischen und biologischen Ordnung. Beide sprechen gegenüber dem Materialismus von der menschlichen Seele als einem selbständig Wirklichen, betonen gegenüber dem Naturalismus die Wirklichkeit des Geisteslebens, die Macht des echten Idealismus, der menschlichen Kultur. Alle diese gedanklichen Größen sind nicht anschauliche, wohl aber höchst reale Gegebenheiten. Manche kritische Denker wie A. Messer und N. Hartmann finden einen deutlichen Hinweis und Übergang zum vollkommen Übersinnlichen und Transsubjektiven in der Willensfreiheit, in der Selbständigkeit des wollenden Ich, in der Gebundenheit des Willens an absolute sittliche Forderungen. Die Sittlichkeit als solche, nach Kantscher Ausdrucksweise die praktische Vernunft, enthüllt dem Tieferdenkenden in überraschender Weise, daß das menschliche Denken befähigt, ja dazu geschaffen ist, über die Erfahrung und Naturnotwendigkeit hinaus neue Denkinhalte von unbestreitbarer Wahrheit, hohe Willensaufgaben von unwiderleglicher Verpflichtung zu erschließen. Alle echte Ethik ist nach Platos Ausdruck „Erschließung des Seienden", praktische Entfaltung seinshafter Ideen zu lebenbeherrschenden Normen. Kausales und finales Denken sind unzertrennlich verbunden; und da es dem finalen Denken, dem Sollen, unbestritten eigen ist, über das Erfahrungsmäßige hinauszugehen und dabei der sichersten

Realität habhaft zu werden, warum soll nicht das Gleiche vom kausalen Denken gelten! Aus dem Wesen des Menschen, aus der Natur der Familie und des Staates ergeben sich sittliche Forderungen und Zukunftsaufgaben, die a priori und für alle Völker gelten. Auch sie schweben nicht als reine Ideen in der Luft; sie bewähren sich immer wieder als seinsbeherrschende, seinsgestaltende Mächte, von denen der Bestand und die Wohlfahrt der Menschheit abhängt. Man braucht nicht erst zu warten, bis etwa Aufruhr, Haß, Ehebruch die Gesellschaft kausal zerrüttet haben, um die sittliche Unmöglichkeit und Verderblichkeit dieser Sünden zu erkennen. Jede tiefere, an echter Wesensdeutung geschulte Vernunft erkennt dieses Zukünftige und insofern Transzendente im voraus und muß sie darum als seins- und lebenzerstörend verbieten!

Wie ist nun dieses Zusammenwirken und gegenseitige Sichdurchdringen des Idealen und Realen im metaphysischen Urteilen und Schließen – im Vergleich zur reinen Logik und Mathematik – zu denken? Wir finden hier bei echter Metaphysik ein hypothetisches Verfahren: „Die aus einsichtiger Betrachtung und Vergleichung der Wesenheiten und Ideen notwendig (a priori) sich ergebenden Urteile und Schlüsse erlangen reale Geltung, erschließen unbekannte Wirklichkeiten, sobald und sooft jene ersten Wesensinhalte sich in der Wirklichkeit adäquat verkörpern. Eine gedachte und mathematisch berechnete Wirkung wird tatsächlich, wenn alle ihre stofflichen und technischen Voraussetzungen erfüllt sind. Der philosophische Beweis für die Existenz einer Seele ist begründet und gesichert überall da, wo ein Naturwesen tatsächlich alle Erscheinungen und Fähigkeiten aufweist, die mechanisch unerklärlich und nur dem Organismus wesentlich sind. So fanden wir ja schon bei Betrachtung des Cogito ergo sum eine Art schlichter, ursprünglicher Metaphysik: „Wo immer ein Denkendes, Tätiges existential gegeben

ist, da muß auch ideal und denknotwendig ein Seiendes vorhanden sein. Denn der Begriff des Denkens und Tuns schließt notwendig den des Seins ein." In ganz derselben Weise treten auch beim metaphysischen Gottesbeweis, der die Krönung und der letzte Halt aller Metaphysik ist, zu den allgemeinen Ideen und Grundsätzen vom Sein, von der Ursächlichkeit, von der Zweckordnung die erfahrungsmäßigen Wirklichkeiten hinzu. Die innere Logik der Begriffe, die für alles Mögliche geltende ideale Gesetzlichkeit gewinnt erst beweisende Kraft und führt zu höheren Wirklichkeitserkenntnissen, wenn und sofern die Erfahrung uns die Existenz der wirklichen Welt, das Dasein zeitlicher, kausal und final bedingter Wesen dargetan hat.

1. Es ist klar, daß solche Wesensschau, aus der sich neue, weiterführende Ergebnisse gewinnen lassen, nur für eine realistische Erkenntnistheorie möglich ist, die dem Verstande die Kraft zutraut, im Sinnenbilde ein „Wesen", einen tieferen, gedanklich gestalteten Hintergrund zu entdecken. Unmöglich ist sie für die kantische Erkenntnislehre, nach der das Denken nur Erscheinungen formal zusammenfaßt, die Wesenheiten Begriffskonstruktionen sind, Fassaden, gleichsam Potemkinsche Dörfer, die keine Gemächer, keine Tiefen und Hintergründe haben. Gleich unmöglich ist sie für die sensualistische Deutung der Erkenntnis; nach ihr sind die Begriffe nichts anderes als Restbestände früherer Sinneswahrnehmungen, gleichsam eingetrocknete Blätter und Blüten, die sich nicht entwickeln und die Frucht neuer Erkenntnis bringen können. Nach ältester Symbolik treffen aber tatsächlich Geist und Natur, Vernunftenergie und potentiell Gedankliches in den Sinnendingen so zusammen, daß eine Art von Zeugung und Befruchtung entsteht. „Sehnsüchtig zieht entgegen — Natur auf allen Wegen — Als schöne Braut im Schleier — Dem Geiste, ihrem Freier!"

2. Die aristotelisch-scholastische Auffassung bezeichnet die genannte Art der Urteilsbildung und Schlußfolgerung als analytische; im Gegensatz zu der synthetischen, d. h. zu einer fortschreitenden Erkenntnis, die nur den Tatsachen, nur der Erfahrung (a posteriori), zu verdanken ist. Dagegen stellt Kant sogar den mathematischen Satz, daß $5 + 7 = 12$ ist, als ein synthetisches Urteil hin; wenn er dennoch a priori gelte, eine innere Notwendigkeit an sich trage, so stamme diese rein aus den dem Verstand innewohnenden Kategorien her. Damit wird der Begriff des analytischen Urteils in verhängnisvoller Weise eingeengt. Kant läßt als analytische Urteile nur diejenigen gelten, in denen Subjekt und Prädikat sich völlig und formell decken, sog. Identitätsurteile. Eben weil der Vernunftbegriff nach ihm nicht in das Wesen, das Ansich der Dinge hineinreicht, erhält bei ihm jede erweiternde, bereichernde Erkenntnis den Charakter einer synthetischen. Nun hat uns schon das Beispiel des Kreises gezeigt, daß mit dem Identitätsurteil: „der Kreis ist eine gekrümmte, in sich selbst zurückkehrende

Linie, deren sämtliche Punkte vom gemeinsamen Mittelpunkte gleich weit entfernt sind", keineswegs die echte Analysis des Denkens abgeschlossen und die evidente mathematische Wesensdeutung erschöpft ist. Wie viele andere, wichtige und sachlich einleuchtende Lehrsätze vermag schon die Elementargeometrie aus dem Grundwesen des Kreises mit Notwendigkeit zu erschließen! Dieses Beispiel hat aber grundsätzlich für alle ähnlichen Folgerungen, in denen philosophisches Denken vom Gegebenen weiterschreitet, entsprechende Bedeutung. Das Neue, das auf diesem Wege erschlossen wird, muß allerdings bereits im Wesensbegriff irgendwie enthalten sein; aber es liegt in ihm nur virtuell, nicht aktuell, nur keimartig, nicht vollentfaltet.

Es wurde schon anerkannt, daß bei den Dingen der Natur die Wesenserfassung sehr viel schwieriger ist als bei logischen und mathematischen Denkinhalten. Denn diese physische Wirklichkeit ist voll von undurchdringlichen Rätseln, die sich nur allmählich und nur auf dem Wege mühsamer Beobachtung und vielseitigen Experiments in etwa lösen lassen. Dagegen kehren wir in Fragen der Metaphysik, d. h. bei Betrachtung der allgemeinsten Seinsverhältnisse des Wirklichen, wieder zu ganz einfachen Begriffen und Wesensinhalten zurück. Hier beschäftigen wir uns mit Denkobjekten, die dem Geiste an sich näher liegen, als die rätselhafte und verwirrende Fülle der Naturwesen. Was Sein und Nichtsein, Möglichkeit und Wirklichkeit, Entstehen und Vergehen ist, was Veränderung und Unveränderlichkeit bedeutet, was Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel ist, dies alles ist — in seiner Abgeschiedenheit von jenen verwirrenden Einzelheiten — für den Denkgeist weit klarer als etwa die Frage, was denn das eigentliche „Wesen" des Goldes, der Tanne oder des Adlers ist. Jene metaphysischen Begriffe, die auch für unsere Aufgabe so wichtig sind, lassen sich schließlich alle auf den Begriff des Seins im weitesten Sinne zurückführen. Damit nähern sie sich am meisten der Natur alles Vernunftdenkens, die wir — in diesem ganzen Kapitel — als ausschließliche Anlage und Bestimmung für die Seinserfassung nachgewiesen haben. Daher können wir auf diesem Gebiete am zuversichtlichsten rechnen mit der positiven Fruchtbarkeit dieser Wesensanlage der menschlichen Vernunft, mit ihrer Fähigkeit, sichere Wesensurteile aus der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit abzuleiten und so auch zum überzeugenden Schluß auf eine höchste Wirklichkeit zu gelangen.

## 3. Kapitel

# Das Kausalgesetz und seine metaphysische Bedeutung

Dasein und Wesen Gottes gehören ihrem Begriffe nach nicht zu den unmittelbaren, der sinnlichen Erfahrung zugänglichen Gegenständen menschlicher Erkenntnis. Vielmehr verstehen alle unter Gott ein jenseits der Erfahrungswelt als transzendente, höchste Macht bestehendes Wesen. Gibt es also eine Vernunfterkenntnis Gottes, so muß dieselbe, obschon von der Tatsache und Beschaffenheit der Welt ausgehend, doch im wesentlichen Gedankengang sich über die Sinnenwelt erheben und zu einem Jenseits der Weltwirklichkeit vordringen. Möglich ist dies nach unserer Überzeugung nur auf dem Wege der Ursächlichkeit, wobei die Worte Ursache und Ursächlichkeit im weitesten Sinne verstanden werden sollen.

Dieser Tatbestand schimmert in etwa schon in den Gottesvorstellungen und Mythen der Naturvölker hervor. Mögen die hier angenommenen Ursachenmächte das Bild des wahren Gottes auch noch so sehr verdunkeln, mögen sinnliche Phantasie und dumpfes Naturgefühl hier das Vernunftdenken stark überwuchern; das Kausalgesetz wirkt doch, wie die neueste Religionsforschung zeigt, als echte, ursprüngliche Denknorm durch die Mythen hindurch, es sind hohe Ursprungswesen, die am Anfang der religionsgeschichtlichen Entwicklung stehen (W. Schmidt, N. Söderblom). Auch die älteste griechische Philosophie, von der das systematische Denken des Abendlandes ausgegangen ist, hat in ihrer ersten Periode bekanntlich dem Urprinzip der Welt,

der schöpferischen Ursache der Natur und der Menschheit ihre besondere Aufmerksamkeit zugewandt.

Aristoteles und seine Schule gebrauchen das Wort Ursache in vierfachem Sinne. Sie sprechen von der Materialursache und Formalursache als den beiden inneren Prinzipien oder Seinselementen, aus denen sich jedes körperliche Wesen zusammensetzt. So entsteht und besteht z. B. der Mensch und jedes andere Lebewesen als ein Ganzes, in dem zur Körperlichkeit, zur stofflichen Grundlage eine gestaltende Macht, ein jedes Lebewesen eigenartig bestimmendes und beseelendes Prinzip hinzutritt. Auch die anorganischen Naturdinge weisen neben der gemeinsamen Stofflichkeit solche spezifischen, formenden Energien in ihrem Wesen auf. Unsere heutige Sprache gebraucht für beide Realitäten nicht den Ausdruck „Ursache"; sie spricht hier von Wesenselementen, konstitutiven Prinzipien, vielleicht noch von Seinsgründen. Das einheitliche Ganze von Materie und Form, von Leib und Seele bedeutet uns weniger „Ursache" als die „Sache" selbst, das innere Wesen des Menschen, des Naturdinges, des Kunstwerks. Und wenn wir an dieser Stelle vorausschauend schon die Frage berühren wollen, ob wir Gott, die erste und umfassendste Seinsursache, in irgendeinem Sinne als causa materialis oder formalis der Welt bezeichnen dürfen, so muß und wird der echte Philosoph sogleich diese Möglichkeit abweisen. Nur der Pantheist, dem das Wesen Gottes zusammenfällt mit dem Wesen der Welt, kann Gott als inneres Wesensprinzip des Weltganzen, als eigentliche Weltseele betrachten.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Begriffspaar der aristotelischen Vierzahl, mit der Wirkursache und Zweckursache. Beide liegen außerhalb des Wesens der Dinge, liegen in etwa über ihm; die erste, die causa efficiens, gibt dem Dinge das Dasein, die andere, die causa finalis, gibt ihm

Vollendung und höhere Bedeutung, ordnet es einem größeren Ganzen ein. Wie jene ersten Seinsprinzipien, Materie und Form, sich gegenseitig bedingen und ergänzen, so stehen auch die folgenden in natürlichem, notwendigem Zusammenhang. Die wirkende Kraft bedarf der Richtung auf ein Ziel; indem sie ein Ding oder ein Geschehen hervorruft, folgt sie selbst einem natürlichen Zieldrang. Die Wirkursache geht zeitlich oder doch wesensgemäß dem Gewirkten vorher; das Ziel aber, als reale Vollendung, ist ebenso naturgemäß das Letzte. Sofern jedoch das Ziel der Idee nach, d. h. im Denken und Wollen, die Wirkursache selbst in Bewegung setzt, erscheint die causa finalis als die erste und vornehmste Ursache.

Wirk- und Zielursächlichkeit können und müssen wir nun auch Gott in seinem Verhältnis zur Welt zuschreiben. Gott ist im vollkommensten Sinne die Wirkursache, d. h. der alleinige und allumfassende Urheber des Universums; er ist aber auch im höchsten und absoluten Sinne der letzte Zweck, das beherrschende und abschließende Ziel des Weltganzen. Schon Plato und Aristoteles haben diese Wahrheit erkannt und haben ihr gegenüber jenen älteren Denkern, die das Absolute als stoffliches Wesen oder als pantheistisches Alleins auffaßten, nachdrücklich Ausdruck gegeben. Auch für alle heutige metaphysische Welterklärung und Religionsbegründung bilden die beiden Begriffe Urgrund und Endziel, kausale und finale Ordnung die eigentlichen Pole, um die alle Einzelbeweise und Denkbemühungen sich drehen.

Die methodische Sinnerklärung muß aber noch einen Schritt weiter gehen. Indem wir von „kausaler und finaler Ordnung" sprechen und diese Doppelheit gleichstellen der von Wirkursache und Zweckursache, geben wir klar zu verstehen, daß das Wort causa, Ursache, wenn es für sich allein gebraucht wird, heute fast ausschließlich die Wirkursache (causa

efficiens) bezeichnet. In diesem Sinne spinnt sich seit Hume der Kampf der Meinungen über das Kausalverhältnis und Kausalgesetz in der Philosophie fort; er gilt tatsächlich nur der Wirkursächlichkeit. Und wenn die christliche Metaphysik in ihrem Bemühen, die Existenz Gottes aus der Welt zu erschließen, mit allen scholastischen Denkern sich auf das Kausalprinzip stützt, so hat sie gleichfalls in erster Linie, vor allem beim kosmologischen und teleologischen Beweis, diese Kausalität im engsten Sinne im Auge. Manche Thomisten sind sogar der Ansicht, daß alle anderen Schlußfolgerungen, etwa der ideologische und der ethische Gottesbeweis, eigentliche Beweiskraft nur insofern haben, als sie sich irgendwie auf das Kausalgesetz stützen.

## § 1. Tatsache und Wesen der Ursächlichkeit

Unter Ursache verstehen wir ein Wirkliches, real Seiendes, das durch sein Tun oder Wirken ein anderes real Seiendes begründet und ins Dasein ruft.

Das real Seiende unterscheidet sich von dem ideal Seienden, das wirkliche Ding von dem Gedankending dadurch, daß es nicht nur ein Sosein, eine Wesensart, sondern ein Dasein, vollendete Wirklichkeit, besitzt. Auch Gedankendinge, wie die Zahl, die geometrische Figur, die künstlerische Idee, das sittliche Gesetz sind nicht bloße Vorstellungen, nicht rein Erdachtes, ein ontologisches Nichts; sie haben objektive Wahrheit und Gültigkeit, eine so oder so gestaltete Wesenheit; aber sie haben kein Dasein, keine Tatsächlichkeit oder Wirklichkeit i. e. S. Daher können sie auch nicht anderen Wesen Dasein geben, nicht wirkursächlich auf ihre Umgebung, auf die Welt des Wirklichen Einfluß üben. Der objektive Sinn der Ursächlichkeit ist eben die Wirkung, das Werden eines real Seienden. Bevor das ursächliche Tun einsetzte, war dieses Objektive, die Wirkung

nur ideal, gedanklich gegeben; nur als *Möglichkeit*, als Anlage zum realen Sein. Die ursächliche Tätigkeit ist es, die dieses Mögliche realisiert und in Wirklichkeit verwandelt. Dabei ist es gleichgültig, ob das entstehende Sein ein für sich bestehendes Wesen (Substanz) ist, wie bei der Zeugung eines Lebewesens, oder bloß eine reale Veränderung, ein Anderswerden derselben Substanz, m. a. W. ein akzidentelles Sein.

Demnach sind Ursache und Wirkung, formell verstanden, Korrelatbegriffe; sie beziehen sich notwendig aufeinander, sind logisch unzertrennlich. Die *Beziehung selbst*, die zwischen ihnen waltet, das *reale Verhältnis* von Ursache und Wirkung, nennen wir *Kausalität* oder Ursächlichkeit.

Daß nun die ganze Schöpfung dieses reale Verhältnis von Ursache und Wirkung überall im Großen wie im Kleinen aufweist, also die allgemeine *Tatsache der Kausalität*, ist für das unbefangene Denken zweifellos und selbstverständlich. Die alltägliche und die wissenschaftliche Beobachtung der Natur ergibt auf allen Gebieten ein Wirken von Dingen und Kraftzentren auf andere Dinge; so in der Mechanik durch Stoß oder Zug, Druck und Gewicht, in der Physik durch Wärme, magnetische und elektrische Kraft, im großen Kosmos durch die Wirkung der Sonne auf die Erde und ihr organisches Leben usw. Der Mensch nimmt diese überall sich darbietenden ursächlichen Kräfte in seinen Dienst, indem er einerseits sich ihnen anpaßt, anderseits sie nach jeweiligem Bedürfnis leitet und zusammenordnet; alle praktische Naturbearbeitung und Naturbeherrschung auf dem Erdenrunde ist von ihren ersten Anfängen bis heute auf dem Boden dieser unumstößlichen Tatsache erwachsen. Nachdem die strenge, exakte Wissenschaft, auf das Kausalgesetz gestützt, den Zusammenhang der Naturkräfte in ungeahnter Weise erschlossen hat, erreicht unsere heutige Technik in ihrer praktischen Beherrschung und Ausnützung eine staunens-

werte, verblüffende Sicherheit und Genauigkeit. Ähnlich ist es auf dem Gebiet des organischen Lebens. Begegnet uns hier auch eine freiere, auf Selbstbewegung gegründete Art des Wirkens und Werdens, so bleibt die Tatsache der durchgehenden Kausalität doch unbestritten; davon zeugen Arbeit und Erfahrung des Landmanns ebenso wie die Wissenschaft und Kunst des Arztes. Die moderne Biologie hat gar die kausalen Zusammenhänge im Organismus so überraschend bis ins Einzelnste bloßgelegt, daß manche ihrer Vertreter die finale Ordnung und Gesetzlichkeit des Lebens ganz übersehen und alle seine Erscheinungen mechanistisch erklären wollen.

Aber auch im Seelenleben, in der Entwicklung des Geistes und der Kultur hört die Herrschaft der Kausalität nicht auf; auch hier ist es unmöglich, alles Geschehen auf freie Willenssetzung oder auf den Einfluß gedanklicher und moralischer Geltungswerte zurückzuführen; ja innerhalb der psychologischen und sittlichen Freiheit mischen und durchdringen sich kausale und rein gedankliche Antriebe. Daß der Mensch in seinem sittlichen und rechtlichen Tun als Wirkursache auftritt, bezeugen Pädagogik und Rechtsprechung; weil der Täter an einem Verbrechen kausal „schuld ist", trifft ihn auch sittlich-rechtlich die entsprechende Schuld und Strafe. Echte Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaft wissen zwar die seelische Selbstheit des Menschen und die Macht geistiger und religiöser Ideen auf Individuum und Gesellschaft gebührend zu schätzen; aber auch in diese Gebiete ragt die Kausalität so unverkennbar hinein, daß wir sie in manchen Fällen empirisch und statistisch fassen und fühlen können. Bei dieser geradezu schrankenlosen Herrschaft der Kausalität wird eine besonnene Philosophie dem Ursachenproblem gegenüber ihre Aufgabe nicht in grundsätzlicher Skepsis, sondern nur in einer tieferen Ergründung des wirklichen Sachverhalts erblicken können.

Man fragt, wo und wie das Kind und der Naturmensch zuerst den Begriff der Ursache gewinnen. Neuere Denker sind der Ansicht, diese Erkenntnis stamme durchaus aus dem Innenleben, aus der Eigenbetätigung des Menschen. Das Kind empfinde schon früh, wie es die Sinnesorgane diesen oder jenen Dingen zuwendet, wie es strebend seine Glieder bewegt; aus solchem Erleben eigener Ursächlichkeit werde ihm allmählich das Wesen der Ursache klar. Die aristotelisch-scholastische Erkenntnislehre erblickt in dieser Ableitung eine unbegründete Verengung der tatsächlichen Begriffsgewinnung. Nach ihr ist die Wahrnehmung der sinnfälligen Wirklichkeit im weitesten Sinne die erste Quelle der Vernunftbegriffe. Ehe das Kind zum Bewußtsein der Eigentätigkeit und Eigenbewegung gelangt, merkt es an äußeren Vorgängen, daß Wesen ursächlich auf andere wirken, daß z. B. das Pferd den Wagen zieht, die Magd das Feuer anzündet, der Schreiner einen Stuhl herstellt; durch körperliche Verletzung an scharfen oder heißen Gegenständen lernt es auch deren Einwirkungen auf das Ich kennen. Solche Formen der Ursächlichkeit erfaßt es bald auch als *regelmäßige* Vorgänge, nach denen es sein Verhalten einrichten muß. Gegenüber diesen Umwelteinflüssen spielen die dem persönlichen Seelenleben entstammenden Wirkungen eine sekundäre Rolle; das Kind unterscheidet die eigenen Bewegungen, die zuerst meist unbewußt und instinktiv geschehen, kaum als selbstgewirkte, kaum von den vegetativen Bewegungen, die sich ohne sein Zutun im Körper (Pulsschlag, Atmung) vollziehen.

Freilich, nachdem bewußte Strebungen und Bemühungen nach bestimmten Dingen hin bei ihm erwacht sind, vor allem beim glücklichen Gelingen solcher Zielbewegungen, gewinnt auch die innere, seelische Erfahrung der Wirkursächlichkeit größere Bedeutung. Bei vollerwachtem menschlichem Denken erschließt sodann die Reflexion auf das innere Tun und Leben das eigentliche Wesen der Ursächlichkeit ungleich tiefer und lebendiger, als es durch bloße Beobachtung äußerer Vorgänge möglich ist.

Einer kurzen Beleuchtung bedarf die *Leugnung der Ursächlichkeit* durch D. *Hume* und andere philosophische und naturwissenschaftliche Empiristen; man sagt vielleicht richtiger, die Leugnung ihrer Erkennbarkeit. Obwohl sie auf gelehrtes und populäres Denken stark eingewirkt hat, beruht die skeptische Kritik tatsächlich auf oberflächlichen, zum Teil offenbar irrigen Annahmen. Nach Hume soll zunächst der *Augenschein*, der den menschlichen Sinnen zwei Ereignisse in örtlicher und zeitlicher Verbindung vorführt, sodann die *Einbildungskraft*, die später beim Erscheinen des einen auch das Bild des anderen von neuem vorführt, die Quelle der falschen Vorstellung eines realen Kausalzusammenhangs sein.

Allein jene sinnlichen Erkenntniskräfte können überall nur das Material liefern für das verbindende und beziehende Denken; sie schaffen tatsächlich auch nicht den Wesensbegriff der Ursache. Wir sahen, daß und wie die menschliche Vernunft z. B. in der Geometrie zwar der sinnlichen Anschauungsbilder bedarf; die mathematischen Begriffe selbst aber und ihre gedankliche Wahrheit liegt keineswegs in dieser Ebene, sondern übersteigen wesentlich die sinnfällige Gegebenheit[1]. Genau so verhält es sich mit dem Finden und Feststellen der Ursächlichkeit.

Das zeitliche Aufeinanderfolgen zweier Erscheinungen, so lautet ein anderer Einwand, wird vom unkritischen Denken voreilig als eine innere, sachliche Verbindung aufgefaßt, das post hoc wird fälschlich in ein propter hoc umgedeutet; dadurch erscheint der zweite Vorgang als die reale Wirkung des ersten. Auch diese äußerliche, zeitliche Verkettung, selbst wenn sie regelmäßig eintritt, genügt dem gesunden Denken keineswegs zur Feststellung eines kausalen Zusammenhangs. Der nachdenkende Mensch leitet nicht das Sonnenlicht aus der vorangehenden Morgenröte ab, sondern umgekehrt die Morgenröte aus der Sonne; er sieht so auch nicht im Pflügen und Düngen eines Ackers die wirkliche Ursache der später blühenden und reifenden Saat, obschon hier eine Art von Teilursächlichkeit besteht. Die geistige Denkkraft schaut eben tiefer in das Wesen der sich ablösenden Erscheinungen hinein; sie sichtet die große Menge zeitlicher Zusammenhänge und findet so die wahre, sachliche Priorität der echten Ursache heraus.

Hume selbst erkennt das Lückenhafte solcher Begründungen, er schiebt daher einen weiteren, psychologischen Faktor ein. Er meint, nachdem man oft das Nacheinander zweier Vorgänge erfahren habe, bilde sich nachher beim Erscheinen des ersten gewohnheitsmäßig die Erwartung des zweiten Vor-

[1] S. oben S. 53 f.

gangs. Diese psychologische Assoziation gehe dann von selbst in eine sachliche über, in die ontologische Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Dieser Einwand könnte einen Schein von Berechtigung beanspruchen, wenn das Wesensgesetz der Ursächlichkeit so lautete: „Hier ist eine Ursache, ein Erstes, Grundlegendes; daher muß auch ein Zweites, die bestimmte Wirkung folgen"! Es lautet aber tatsächlich anders, ja im wesentlichen umgekehrt: „Hier ist ein Neugewordenes, eine Wirkung; also muß es auch eine schaffende Kraft, eine genügende Ursache geben!" Das Kausalprinzip heißt schon in der populärsten Fassung nicht: „Jede Ursache hat eine Wirkung", sondern: „Jede Wirkung hat eine Ursache." Sodann ist es auch schief und tatsachenwidrig, daß die Frage nach der Ursache, nach dem Woher und Warum, am häufigsten dort auftrete, wo Gewohnheit und Erwartung herrschen, daß sie also dem Schlendrian eines oberflächlichen Denkens entstamme. Auch hier es ist umgekehrt. Die Ursachenfrage erhebt sich gerade da, wo das Ungewohnte, das Unerwartete uns entgegentritt; sie ist nicht die Folge oberflächlicher Hinnahme, sondern die Frage des tieferen Denkens und Forschens, die Frage jenes intellektuellen Staunens, das der Ursprung der Philosophie ist![2]

Neuere Gegner der Metaphysik (Paulsen, Avenarius) erheben die Schwierigkeit, wie denn das Ausströmen einer Kraft von der Ursache, das Hinüberwirken eines Dings auf ein zweites, fremdes Ding vorstellbar und denkbar sei. „Vorstellbar" ist es freilich in vielen Fällen nicht; jedenfalls nicht in der Art, wie Paulsen meint, daß sich z. B. beim Stoß einer Kugel auf die andere ein „Häutchen" ablösen und übertragen solle.

[2] Es ist ein Kunstgriff der Positivisten, daß sie überhaupt den Kausalitätsschluß der Metaphysiker umdrehen und sich stellen, als sei er vorwiegend progressiv d. h. aus der Ursache die Wirkung erschließend; während er tatsächlich und wesentlich regressiv ist, von der Wirkung aus die Ursache fordert und erschließt.

„Denkbar" aber, ja denknotwendig ist eine reale Beziehung des Aktiven und Passiven auf alle Fälle; wir müßten denn mit Nietzsche alles Geschehen in ein „Ohngefähr", ein wirres „Tanzen" aller Daseinsmomente nebeneinander und um sich selbst auflösen wollen! Doch auch das Wie des Vorgangs ist uns in manchen Fällen durch den Fortschritt der Naturerkenntnis nahegebracht. So der Übergang des mechanischen Stoßes in Wärme, der magnetischen und elektrischen Energie in die des Lichtes; es war das Gesetz von der Erhaltung und Umformung der Energie, das hier die Kausalität in neuem Lichte erscheinen ließ. Daß und wie in der Lebewelt beim Akt der Fortpflanzung die beiden Geschlechter fähig sind, Leben zu wecken und homogen zu übertragen, läßt uns die heutige Biologie tiefer verstehen. Und zu allen Zeiten ist es nicht nur denkbar, sondern auch innerlich „erlebbar" gewesen, wie ein bedeutender Redner durch sein Wort wirkungskräftig geistige Werte und Energien auf andere „überträgt"!

Wenn einzelne Kritiker so weit gehen, das Bekenntnis zur wirklichen Kausalität mit dem Glauben an einen „Fetisch" oder ein „Gespenst" auf eine Stufe zu stellen, so erwidern wir: der aristotelische Realismus hat nie daran gedacht, natürliche Gesetze und Allgemeinbegriffe als für sich bestehende, jenseits der Einzeldinge thronende Mächte anzusehen. Wie er in alter Zeit aus diesem Grunde die platonische Ideenwelt ablehnte, so spricht er sich auch heute energisch gegen jede Hypostasierung von Naturkräften und Naturgesetzen aus, ist deshalb auch weit davon entfernt, das kausale Wirken von den Körperdingen loszulösen und in eine Zwischenwelt erträumter kosmischer Universalien hinaufzuheben. Weit eher verdienen einen solchen Vorwurf diejenigen Naturforscher, die so gern behaupten, die „Naturgesetze" seien unverbrüchliche, absolute Normen des Weltgeschehens, die jedes Wunder „verbieten", wider jeden

Eingriff eines persönlichen Gottes Einspruch erheben. In unserer Frage liegt das „Gespensterhafte" jedenfalls nicht bei den Anhängern einer realen Ursächlichkeit, sondern eher in der Vorstellung derjenigen Positivisten, die eine konstante Regelmäßigkeit und Stetigkeit der Kausalerscheinungen in der Natur anerkennen, jedoch eine wirkliche Ursächlichkeit als den Grund dieser Regelmäßigkeit ablehnen![3]

Wie schon angedeutet, erhellt sich manches Dunkle der äußeren Naturvorgänge, wenn wir unser Innenleben zum Vergleich heranziehen. Die feste Überzeugung aller Menschen, daß sie bei freier Bewegung des Körpers oder bei absichtlicher Lenkung des Gedankenlaufs selbst ursächlich tätig sind, stützt sich keineswegs auf bloße zeitliche Folge und Regelmäßigkeit des Geschehens, sie stammt vielmehr aus dem unmittelbaren Erleben des freien Willensentschlusses und der sich anschließenden vitalen Akte. Die „Verknüpfung" der Ursache und Wirkung, die der Skeptiker in der äußeren Natur nicht entdecken kann, wird ihm hier in der Einheit des menschlichen Seelenlebens lebendig vorgehalten. Vor allem ist es die unbestreitbare Tatsache des Willens selbst, die ohne wahre Kausalität jeden Sinn verliert, ja einen ontischen Widerspruch in sich schließt. Denn Wollen heißt im Grunde nichts anderes als die Tendenz, ein Mögliches, einen Gedanken, einen Wert zu verwirklichen! Wollen ist diejenige ursächliche Kraft, die ein Sosein, ein Gedankliches, in die Welt des Daseins, der Wirklichkeit erhebt. In der Willenstat und -bemühung, eine körperliche Arbeit zu

[3] J. Reinke bemerkt, der Verstand zwinge uns keineswegs a priori, die Ereignisse als kausal verknüpft zu denken, erst die Erfahrung lehre uns eine solche Verknüpfung. „Deshalb ist Kausalität die allgemeine Tatsache des Wirkens der Dinge aufeinander; sie wirken aber auch in der Natur aufeinander, nicht bloß in unserer Anschauung." Sonst „müßte in der ganzen Natur die Kausalverknüpfung aufhören, sobald man sich — etwa durch Massenvergiftung — die Tätigkeit aller menschlichen Gehirne ausgelöscht denken wollte; selbst von einer Kausalbeziehung zwischen dem Gift und dem Tode der Menschen könnte dann keine Rede mehr sein". (Die Welt als Tat[7], S. 73 f.)

tun oder eine geistige wissenschaftliche Aufgabe zu lösen, ist die Wirkung virtuell bereits grundgelegt und angekündigt. Die Verknüpfung der Ursache und Wirkung tritt uns hier deutlich als nicht-zufällig, nicht-scheinhaft, sondern als innerlich begründet und wesenhaft entgegen; denn das Folgende, das Spätere der Zeit nach, war hier bereits — als Willensziel — im kausalen Ansatz und Anstoß klar enthalten! D. Hume sucht in seinen durchaus sophistischen Bemerkungen zu solchen Innentatsachen mit dem Hinweis Eindruck zu machen, bei einer gewollten Bewegung sei der unmittelbare Gegenstand der Kraft nicht das bewegte Glied selbst, sondern gewisse Muskeln, Nerven und vielleicht noch feinere anatomische Anordnungen; also Dinge, die dem Menschen ganz unbekannt, mithin auch von ihm nicht gewollt seien. Aber gerade diese von der menschlichen Einbildungskraft unabhängigen objektiven und überaus kunstvollen Vermittlungen der Willensimpulse auf die Körperorgane sind doch der schlagendste Beweis, daß die kausale Verbindung zwischen Wille und Glied nicht irreführend, durch bloße Phantasie, Erinnerung und ähnliche seelische Anlässe hergestellt ist, vielmehr in der objektiven Ordnung der Natur begründet und vorgesehen ist!

Die ganze Abhandlung Humes zeigt seine völlige Befangenheit in dem sensualistischen Dogma, daß es keine Wahrheitserkenntnis gibt außer der sinnlich erfahrbaren und vorstellbaren Dingwelt einerseits und dem evidenten Bewußtsein anderseits. Daher kann es keine Kräfte und Ursachen in der Welt geben, die über diese beiden Instanzen, Sinneswahrnehmung und aktuelles Bewußtsein, hinausgehen. Die Fähigkeit des Geistes, hinter sinnlichen Erscheinungen und wechselnden Seelenvorgängen ein Geistig-Reales, ein System objektiver Wesenheiten, Beziehungen und Kräfte festzustellen, fehlt dem sensualistischen Denker gänzlich.

Die großen Schwierigkeiten, die Ursachentatsache völlig klarzustellen, ihre Tiefen sowohl im Materiellen und Seelischen philosophisch zu durchleuchten, wird auch von der realistischen Philosophie nicht übersehen. Sie berechtigen aber nicht, die offenkundige, auch von der Naturwissenschaft als grundlegend anerkannte Tatsache selbst zu bestreiten und zu untergraben. Neuestens ist im direkten Gegensatz zu solcher Leugnung der Kausalität wiederholt die extreme Deutung versucht worden, das zweckmäßige Einwirken unzähliger, getrennter Körper aufeinander in der Natur sei nur denkbar, wenn alle diese Körper, ja auch ihre kleinsten Bestandteile, die Atome, beseelt, also denk- und strebefähig seien — offenbar eine anthropomorphe Vorstellung, die keine wissenschaftlichen Gründe für sich hat, die aber wenigstens den ungeheuren Ernst und die reale Bedeutung des Kausalproblems anerkennt und beleuchtet. Die unvergleichlich einfachere, einzig wahre und einleuchtende Lösung der Schwierigkeit ist eine andere: Nur, wenn über allen geschöpflichen Wesensunterschieden und -gegensätzen eine absolute, göttliche Einheit waltet, nur wenn jenseits der Vielheit, Fremdheit und Trennung unzähliger Seins- und Kraftpunkte die schöpferische Macht und Weisheit Gottes alles verbindet und ordnet, sind die tiefsten Rätsel der Kausalität gelöst, kann das Gesetz der Kausalität als Wirkeinheit der Natur vollkommen verstanden und ohne mythisch-phantastische Einschübe wissenschaftlich gedeutet werden.

## § 2. Das Grundgesetz der Kausalität und seine Unbedingtheit

Das Wort Kausalgesetz wird in mehrfachem Sinne verstanden. Bei den Naturforschern bedeutet es die Allgemeinheit der vorhin besprochenen Tatsache der Ursächlichkeit auf den verschiedenen Naturgebieten und die aus ihr folgende Annahme bestimmter Kräfte und Ursachenverhältnisse; so sprechen

wir vom Gesetz der Schwerkraft, der Strahlenbrechung, der biologischen Vererbung usw. Ob diesen Gesetzen eine innerlich notwendige, absolute Geltung zukommt, bleibt zweifelhaft; ihre Notwendigkeit ist eine physische, keine metaphysische. Dafür ist der vorhandene Kausalnexus auch ein starrer und beschränkter; das Gesetz fordert für die Wirkung eine ganz bestimmte Ursache; es fordert auch, daß umgekehrt die Ursache immer die gleiche, regelmäßige Wirkung habe.

Anders verhält es sich mit dem Kausalgesetz als Grundgesetz alles Seins, dem metaphysischen Prinzip der Kausalität. Es ist nicht nur positive Regel des Geschehens, es ist ein apriorisches, unbedingtes, innerlich einleuchtendes Gesetz; daher gilt es für alle Kreise des realen Seins, auch für das geistige Geschehen. Es bedeutet nicht die starre Eintönigkeit und Gleichförmigkeit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, die wir bei den physikalischen Gesetzen haben. Die ihm eigene metaphysische Notwendigkeit hat nur den Sinn, daß jedes Gewirkte irgendeine entsprechende Ursache habe; sie trägt nicht eo ipso in das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache eine sachliche Notwendigkeit hinein; sie zeigt daher auch keine überall herrschende Gleichförmigkeit, keine Umkehrbarkeit des Gesetzes von Ursache und Wirkung. Auch das Wunder, das die Regel des physischen Geschehens durchbricht, steht unter dem metaphysischen Gesetz der Ursächlichkeit; nicht minder der freie Akt des menschlichen Willens. — Die Verwechslung dieser beiden Arten von Gesetzlichkeit tritt nicht bloß bei vielen Naturforschern, sondern auch bei neueren Philosophen, in etwa schon bei Kant, hervor; sie hat große Verwirrung in wichtigsten Fragen hervorgerufen. Wir sprechen im Folgenden nur vom metaphysischen Gesetz, vom allgemeinen Vernunftprinzip der Kausalität.

Bei seiner Formulierung ist offenbar darauf zu achten,

daß es einerseits den Charakter einleuchtender Gewißheit und Allgemeinheit nicht verliert; anderseits aber, da es als besonderes Prinzip neben dem der Identität anerkannt wird, auch nicht bloße Umschreibung und Wiederholung des letzteren sein darf.

Die kürzeste und geläufigste Fassung lautet: *Jede reale Wirkung setzt eine reale Ursache voraus.* Dieser Grundsatz ist für die gesunde Vernunft offenbar wahr und allgemeingültig. Er wird häufig berechtigterweise als Einprägung einer selbstverständlichen, aber bisweilen vergessenen Wahrheit mit klärender Wirkung hervorgehoben und eingeschärft. Dasselbe geschieht ja auch mit den Prinzipien der Identität und des Widerspruchs; verworrene oder widerspruchsvolle Gedanken sollen durch ein solches Zitat bloßgelegt und widerlegt werden. Tatsächlich hat aber das Ursachengesetz in dieser Fassung keinen volleren und tieferen Sinn als das Identitätsgesetz, solange wir das Subjekt: „Jede Wirkung" im formellen Sinne verstehen: „als Wirkung". Dann bezeichnet es eben ein Sein, das von einer Ursache hervorgerufen ist; daß aber ein solches eine Ursache hat, braucht nicht erst gesagt zu werden. Dieses „analytische Urteil" ist zweifellos und allgemeingültig; es bringt uns aber keinen Fortschritt für die Seinserkenntnis, es begründet kein eigenes Prinzip der Seinsursache.

Eine zweite Fassung, der wir bisweilen auch bei katholischen Denkern, z. B. bei *Schell*, begegnen, lautet: „*Alles, was ist und besteht, alles reale Sein, muß eine Ursache haben.*" In diesem Satze enthält das Prädikat keineswegs eine bloße Wiederholung oder Umschreibung des Subjekts; es bringt einen offenbaren Gedankenfortschritt. Ihm fehlt jedoch die einleuchtende und denknotwendige Wahrheit; der kritische Verstand fragt sofort: Hat denn auch Gott, das allerrealste Wesen, eine Ursache? Und der Naturwissenschaftler stellt dieselbe kritische Frage bezüglich der logischen Notwendigkeit, den

Stoff als solchen oder die Energie im Weltall auf eine Ursache zurückzuführen.

Die rechte Prägung des Grundsatzes liegt in der Mitte: *Alles, was entsteht, alles werdende reale Sein bedarf der wirkenden Ursache.* Hier ist der allgemeinste Begriff des Seins eingeschränkt durch die Bestimmung des werdenden, entstehenden Seins. Die Bestimmung *enthält* aber noch nicht formell den Gedanken der Ursache; dieser Gedanke tritt vielmehr erst im Prädikate – als zweite Bestimmung – hervor. Gibt es ja, wie wir bereits wissen, Kritiker, die den Kausalsatz trotz seiner zweifellosen Wahrheit doch aus psychologischen oder logischen Gründen in Zweifel ziehen! Wir haben somit ein wirkliches Denkprinzip, das dennoch nicht völlig mit dem der Identität und des Widerspruchs zusammenfällt, vielmehr als ein drittes Axiom anzusehen ist. Zur näheren Erläuterung ist dabei zu bemerken, daß das „Werden" sich auf alles Wirkliche bezieht, nicht nur auf das substantielle, sondern auch auf das akzidentelle; wie die neu entstehenden Dinge, so bedürfen auch die realen Veränderungen und Eigenschaften der Dinge zu ihrer Entstehung einer Wirkursache[4].

Die Neigung mancher heutiger Autoren, das philosophische Kausalprinzip in unzulässiger Weise mit den vorhin erwähnten Normen physischer Gesetzlichkeit in Wesensverbindung zu bringen, muß notwendig zur Trübung und Verwirrung grundlegender Begriffe führen. So definiert neuestens J. *Hessen*: „Ursache ist ein Sein, von dem ein reales Müssen ausgeht, das ein anderes reales Sein notwendig macht"[5]. Er nimmt damit eine Bestimmung in den *Wesensbegriff* der Ursache auf,

[4] Die wichtige Beifügung, daß die Ursache eine *entsprechende*, für die betreffende Wirkung *ausreichende* sein muß, wird unten eigens behandelt werden (S. 105 ff.).

[5] J. *Hessen*, Das Kausalprinzip, 1928, S. 16.

von der er selbst anderswo zugibt, daß sie auf dem Boden der Naturwissenschaft und ihrer derterministischen Kausalität gewachsen ist; eine Bestimmung, die das Wesen der Ursächlichkeit verhängnisvoll einengt. Zwei Seiten später sagt er dann richtig: „Das Kausalprinzip behauptet die universelle Geltung des Kausalbegriffs. Jedes Geschehen, jede Veränderung hat eine Ursache — so lautet das Kausalprinzip. Andere Formulierungen sind: Alles, was entsteht, muß eine Ursache haben, oder: Jedes Entstehen ist eine Wirkung"[6]. Wie läßt sich damit jene erste Stelle vereinbaren, nach der von Ursächlichkeit nur da die Rede sein soll, wo von der Ursache „ein reales Müssen" ausgeht, wo die Wirkung, und zwar diese bestimmte Wirkung, als physisch notwendige Folge eintritt? Hier liegt eine Einschränkung des Kausalprinzips vor, die zu seiner, von Hessen selbst behaupteten universellen Geltung in offenem Widerspruch steht. Der Widerspruch bleibt auch kein vereinzelter; er wiederholt sich an anderen Stellen des Buches; so besonders dort, wo die Kausalbeziehung offen und formell als „Notwendigkeitsbeziehung" hingestellt wird[7].

Hessen versucht sogar, diese Definition des Kausalprinzips als die des hl. Thomas hinzustellen. Thomas soll die Ursache definiert haben als „das, worauf etwas mit Notwendigkeit folgt"[8]. Die in diesem Zitat gemeinte Bemerkung des hl. Thomas[9] enthält aber keineswegs seine Definition der Ursache. Sie steht in den sogen. Obiectiones des Artikels, d. h. in den Bedenken und Schwierigkeiten, die Thomas nach damaliger Methodik zuerst gegen seine eigene These auftreten läßt!

[6] S. 18.

[7] S. 254. Wenn H. hier auf eine in der Einleitung gegebene „Analyse des Kausalbegriffs" zurückverweist, so ist dieser Hinweis nicht stichhaltig; eine solche Analyse ist in der Einleitung nicht einmal versucht.

[8] S. 54.

[9] S. theol. I. II. q. 75 a. 1

Letztere geht dahin, zu zeigen, daß auch die Sünde, also ein freier menschlicher Akt, eine Ursache haben muß. Die zweite Objektion lautet nun: „Ursache ist das, worauf etwas mit Notwendigkeit folgt. Was aber mit Notwendigkeit geschieht, scheint nicht Sünde sein zu können, da jede Sünde freiwillig ist. Also hat die Sünde keine Ursache." Hier spricht, wie bemerkt, nicht Thomas, sondern ein Gegner; und auch dieser bringt das fragliche Sätzchen nicht in der Absicht, eine förmliche Definition zu geben. Will man aber Thomas selbst hören, so ist zunächst auf die Überleitung zu achten, auf das Sed contra des Artikels, wo es heißt: „Alles, was wird oder geschieht, hat eine Ursache (Omne, quod fit, habet causam); denn, wie es im Buche Job heißt: Nichts auf Erden geschieht ohne Ursache. Die Sünde geschieht aber . . ., also hat die Sünde eine Ursache." Das Omne, quod fit, habet causam bringt auch Hessen als Äußerung des hl. Thomas. Tritt aber in ihr der echte Thomas auf mit seiner Meinung, ja mit seinem „Kausalprinzip", so kann er doch unmöglich im andern Satze seinen Kausalbegriff ausgesprochen haben! Thomas erklärt dies auch formell in der Antwort auf die zweite Objektion, wo er ausdrücklich darlegt, daß es eine zureichende Ursache für die Wirkung geben kann, die dennoch den Erfolg nicht notwendig herbeiführt. „Sonst würde ja folgen, daß alles aus Notwendigkeit geschähe. In dieser Art folgt aber aus der Tatsache, daß die Sünde eine Ursache hat, nicht, daß diese nötigend ist." Und im eigentlichen Corpus articuli sagt Thomas am Schluß: „So verursacht also der Wille . . . den Akt der Sünde per se, die Unordnung der Sünde aber per accidens."

Für einen Metaphysiker, wie Thomas, der den ersten Prinzipien eine vollkommen schrankenlose Gültigkeit für alle Seinsgebiete beilegt, der speziell den Ursachenbegriff auf den

fundamentalen Unterschied von ens potentiale und ens actuale, von Möglichkeit und Wirklichkeit, aufbaut, wäre es auch ganz undenkbar, daß er nur das nötigende, nicht das freie Hervorbringen dem Ursachengesetz unterstellt hätte!

Bei Hessen tritt aber diese letzte, beschränkte Fassung des Gesetzes ganz klar am Ende des Buches hervor, wo er die Willensfreiheit im Lichte des Kausalprinzips behandelt. Hier gesteht er offen, die Freiheit des Willens sei mit dem Kausalprinzip als einem evidenten, für alles Werden und Wirken gültigen Prinzip nicht vereinbar[10]. Daher bestehe tatsächlich ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen dem scholastischen, überhaupt dem streng intellektuellen Kausalgesetz und der menschlichen Willensfreiheit. Nach Hessen ist das Kausalprinzip mit der Willensfreiheit nur vereinbar, wenn es bloßes Postulat ist, das Postulat der Begreifbarkeit alles Geschehens. „Es besagt dann nur dies, daß, wenn ein Vorgang begreiflich, wissenschaftlich erkennbar sein soll, das Kausalprinzip für ihn gelten muß. Es bleibt also durchaus die Möglichkeit bestehen, daß es ein nichtkausales Geschehen gibt, daß also im Bereich des seelisch-geistigen Geschehens das Kausalprinzip nicht gilt"[11]. Auch nach anderen Erklärungen des Autors kann reales Sein entstehen ohne irgendeine Ursache. Nur die „Begreiflichkeit" fehlt solchem nichtkausalen Geschehen, die innere Verständlichkeit, die „wissenschaftliche" Erkennbarkeit; nicht aber die „Denkbarkeit" und objektive Möglichkeit.

Nachdem so das Kausalprinzip seine wesenhafte, für alle Seinsgebiete geltende Herrschaft eingebüßt hat, kann es natürlich auch nicht mehr Grundlage für einen ernsthaften Gottesbeweis sein. Dieser hat ja nur überzeugende Kraft, wenn die Kausalität ein metaphysisches, das Ganze der Welt umspannen-

[10] S. 264 f. [11] S. 264.

des Gesetz ist. Eine Entstehung der Welt ohne Gott, ohne ein Absolutes, bliebe also nach ihm durchaus denkbar; sie bedeutete nur, wie die Willensfreiheit, für den Denkgeist ein unbegreifliches Wunder. Es lasse sich eben nicht beweisen, „daß alles Sein begreiflich sein muß“[12]. In diesem letzten Satze wird sogar „das ursachlose Geschehen“ bereits als „ein Sein“ bezeichnet. Man ahnt, wie solche Distinktionen nicht nur das Ursachengesetz auflösen, sondern auch alle anderen Denk- und Seinsprinzipien erschüttern müssen.

Was aber die Anwendung der neuen Unterscheidung von Denkbarkeit und Begreiflichkeit, von kausalem Prinzip und Postulat, auf das Seelenleben und speziell auf die Willenssphäre des Menschen angeht, so muß sie auch unmittelbar zersetzend auf den Gottesbeweis einwirken; nämlich deshalb, weil nach wahrer Gottesidee der Ursprung der Welt nicht ein „notwendig“ ausströmendes, sondern ein vollkommen freies Werk der göttlichen Allmacht bedeutet.

Wie ein ursachloses Geschehen „denkbar“ sein soll, hat Hessen nicht klargemacht. Wäre nur dies gemeint, daß ein neu auftretendes Seiendes als solches — ohne die Frage nach dem Woher — denkbar ist, so bestände kein Anlaß zum Widerspruch; ein solches Seiende ist aber nicht nur denkbar, sondern auch „begreiflich“. Allein die Frage lautet: Ist jenes Seiende, als von jeder realen Voraussetzung unabhängig, ist der komplexe Begriff eines ursachlosen Entstehens „denkbar“? Können wir ihn ernsthaft denken, d. h. geistig erfassen und bejahen — wenn auch als „unbegreifliches Wunder“? Das muß entschieden bestritten werden. Ursachloses Entstehen ist ein Nonsens, ein leeres Wort! Ein Wunder ist ein Reales, das wegen seiner Tiefe und Größe das menschliche Begreifen übersteigt; hier aber haben wir eine bloße Denkkonstruktion, die wegen ihrer Sinnlosigkeit auch nicht zum elementarsten Begriffe ausreicht[13].

Wie schon bemerkt, scheint es bei neueren, von Kant beeinflußten Denkern, als ob das Ursachengesetz nicht nur für jede Wirkung, d. h. für jedes entstehende Sein eine bestimmte Ursache, sondern auch umgekehrt für jede Ursache d. h. für alles bestehende Sein eine bestimmte Wirkung forderte. Dem

[12] S. 227.

[13] Ähnlich sagt Thomas mit Aristoteles von Heraklit, dieser Denker habe das Prinzip des Widerspruchs zwar mit Worten geleugnet, es aber nicht in Gedanken bestreiten können.

Satz: „Alles Werdende setzt ein Sein voraus" stände als ebenso denknotwendig der andere gegenüber: „Alles Seiende muß denknotwendig eine Wirkung, ein Werdendes hervorrufen". Dieser Grundsatz ist aber keineswegs evident, vielmehr anfechtbar; er hat jedenfalls mit dem wirklichen Kausalitätsprinzip nichts zu tun.

Bleiben wir bei der allgemeinen, schrankenlosen Fassung des Kausalgesetzes stehen, so wird seine innere Wahrheit und Sicherheit zunächst schon dadurch beleuchtet, daß es sich als ausnahmslose Tatsache auf allen Seinsgebieten bestätigt. Dieser induktive Nachweis ist gewiß nicht ausschlaggebend für das, was wir hier im Auge haben; aber dem volkstümlich und naturwissenschaftlich orientierten Denken bietet er doch eine beruhigende Grundlage. Wenn es von niemanden bezweifelt wird, daß jede Bewegung eines ruhenden Körpers eines Anstoßes bedarf, jede chemische Neubildung eine entsprechende Ursache verlangt, wenn nie und nirgends Lebendes ohne Samen entsprießt und ohne Licht und Nahrung sich entfaltet, wenn das Kausalgesetz für die sublimsten und entlegensten Erscheinungen am Sternenhimmel ebenso unfehlbar gilt wie für die kleinsten Vorgänge auf Erden, so bestätigt das alles immer wieder den felsenfesten Glauben der gesunden Vernunft an die Notwendigkeit des Prinzips: „Keine Wirkung ohne Ursache"! Warum in aller Welt, so fragt diese Vernunft, schafft die Natur, die ihre Zwecke überall nach strenger Ökonomie mit kleinstem Kraftaufwand erreicht, im ganzen Weltall so ungeheure und verwickelte Systeme wirkender Ursachen, um ihre Erfolge zu erreichen, wenn es nicht notwendig so sein muß, wenn es denkbar wäre, daß Dinge auch aus nichts, ohne Ursache, entstehen könnten! Auch in der Einwirkung des Menschen auf die Natur zeigt sich die Unverbrüchlichkeit des Kausalgesetzes ebenso absolut und ausnahmslos als selbstverständlich. Das zeigen alle Formen praktischer Bearbeitung und technischer Beherrschung der Natur. Selbst der Okkultismus, der an paraphysische Er-

fahrungen glaubt, nimmt auch für diese Wirkungen geheimnisvolle Ursachen an; und wenn der echte Wundertäter tatsächlich übernatürliche Werke vollbringt, so will er dadurch gerade den Zeitgenossen dartun, daß der Schöpfer der Welt ihm mit seiner wirkenden Macht zur Seite steht[14]. Dieser induktive Gedankengang nähert sich der deduktiven Einsicht bereits auf naturwissenschaftlichem Gebiete, dort, wo es der Wissenschaft gelingt, die konkrete Folgeerscheinung von Ursache und Wirkung durch tieferliegende Zusammenhänge zu erklären, sie durch eine Art Wesensschau oder mathematische Gesetzlichkeit innerlich begreiflich zu machen. Dieses Eindringen in die Notwendigkeit bestimmter Wirkungen ist so recht der Triumph des naturwissenschaftlichen Denkens. Solche Einblicke in das innere Ursachengefüge führen dann einerseits zur absoluten Sicherheit so mancher physikalischer Vorausberechnungen, andrerseits zu den staunenswerten Erfolgen heutiger Technik[15].

J. Geyser weist noch auf die Tatsache hin, daß die zweifellosen Erfahrungen einer Kausalität, die der Mensch in seinem Innern macht, besondere Bedeutung haben auch für die

[14] Hessen bemerkt mit Recht im Anschluß an Dilthey und Scheler, daß die Realität der Außenwelt eine beträchtliche Stütze darin gewinnt, daß die Welt und ihre rauhe, harte Wirklichkeit so oft dem menschlichen Wollen und Streben Widerstand entgegensetzt (S. 217 f.). Das Sosein der Dinge spiegle sich in der Erkenntnis, das Dasein aber mache sich freundlich oder feindlich dem Willen bemerkbar. Das gleiche git auch von der Kausalität. Wie wir im Wollen die eigene Ursächlichkeit am klarsten erleben, so merken wir im aktiven Wollen und Wirken auf die Außenwelt überall die reale Ursächlichkeit der Naturdinge; nur durch Gegenwehr, durch schärfstes Ringen mit den Kräften der Stoffwelt können wir unsere Ziele durchsetzen. Die Realität, das Dasein, wird eben noch klarer und mächtiger bestätigt, wenn sie sich steigert zur Kausalität, zum Dasein geben.

[15] B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft[3] 1924, S. 50 ff.: „Kausale Notwendigkeit ist letzten Endes immer erkannte oder vermutete logische Notwendigkeit . . . Eine solche logische Verknüpfung setzt für sich natürlich niemals die betreffenden Dinge real, von denen die Rede ist. Wenn diese jedoch real gesetzt sind, so setzt jene auch den Zusammenhang derselben als real." Vgl. oben S. 67 f.

in sich weniger evidenten Tatsachen der Ursächlichkeit in der Natur und Außenwelt; insbesondere gegenüber dem Einwande, das Gebiet der Kausalität habe möglicherweise nur für einen begrenzten Herrschaftsbereich Geltung. Er zeigt nämlich, daß gemäß jenem innern Erleben die Ursächlichkeit es wesentlich zu tun hat mit dem Dasein und Daseingeben, gleichviel, welche Soseinsbestimmtheit den Dingen zukommt. Daher sei es unmöglich, bestimmte Arten des Seienden aus dem Bereich des Ursachengesetzes auszuscheiden[16]. Dieselbe Folgerung ergibt sich m. E. auch unmittelbar aus der Tatsache, daß auf allen Seins- und Wissensgebieten ohne Ausnahme — von der Mechanik an bis zu den höchsten geistigen Wirklichkeiten des geschichtlichen, sittlichen und sozialen Lebens — die Ursachenfrage in irgendeiner Form als letzte unabweisbare Frage auftritt. Auch sie macht es deutlich, daß es sich bei ihr nicht um bestimmte Soseins- und Artgebiete handelt, sondern um das Sein und Werden als solches; das Kausalgesetz ist eben universales Weltgesetz.

Mit voller Evidenz ergibt sich dies aus der direkten metaphysischen Betrachtung des Gesetzes, aus seinem wesenhaften Zusammenhang mit dem allerersten Seinsgesetz, dem der Identität und des Widerspruchs — wir nennen es im Folgenden einfach Identitätsgesetz. Zum Werden, zur Entstehung eines Wirklichen bedarf es unbedingt der ursächlichen Tätigkeit eines anderen, schon bestehenden Wirklichen. 1. Kein Gewordenes kann sich selbst bewirkt, sich selbst das Dasein gegeben haben. Denn nichts kann wirken, ehe es ist; Wirksamkeit setzt wirkliches Sein voraus. 2. Man könnte entgegnen, das gewordene Ding verdanke das Sein einer eigenen, inneren Notwendigkeit, so wie das absolute Wesen mit innerer Notwendigkeit existiert. Aber wäre dies der Fall, so

[16] Hauptprobleme der Metaphysik, 1923, 100 f.

müßte es immer das Dasein besessen haben; denn das in sich Notwendige kann eben nicht nichtsein. Nun haben wir aber vorausgesetzt, daß das Ding entstanden, geworden ist, also faktisch das Dasein nicht stets besessen hat. 3. Endlich darf man sich nicht darauf berufen, allem Wirklichen gehe als Vorstufe oder Seinsgrundlage eine zeitlose *Möglichkeit* voran, seine innere *Denkbarkeit*, die sich ohne reale Wirkursache zur Wirklichkeit entfalten könne. Denn diese Möglichkeit, so unmittelbar wichtig sie ist für das Sosein der Wirkung, hat dem Dasein gegenüber nur den Sinn der Vorbedingung, enthält aber nicht das wirkliche Dasein. *Bloße Möglichkeit reicht nicht aus zur Wirklichkeit.* Wie der Einwand selbst bemerkt, ist die Denkbarkeit oder abstrakte Möglichkeit zeitlos, ungeworden; aus ihr allein würde höchstens ein zeitlos ruhendes, nicht aber ein werdendes, neu entstehendes Sein folgen. Vor allem aber: *Möglichkeit ist weniger* als Wirklichkeit, ist, mit letzterer *verglichen*, innerhalb der Seinskategorie *ein Nichtsein*. Wie die schlichte Vernunft, so faßt auch die Philosophie das Wort „Sein", wenn sie es ohne besonderen Zusatz gebraucht, ausschließlich als Dasein, als wirkliches Sein. Erst die subtilere philosophische Terminologie legt auch der Denkbarkeit, dem rein idealen Gedankending, ein Sein gewisser Art bei, unterscheidet das Mögliche als ens rationis vom Wirklichen als ens reale. Alle echte Philosophie betont aber dabei, daß die Möglichkeit *als solche* dem Sein der Wirklichkeit gegenüber ein Nichtsein ist. Daher ist es absolut *unmöglich*, das Entstehen wirklichen Seins aus seiner bloßen gedanklichen Möglichkeit abzuleiten.

Eine solche Behauptung gerät eben in Widerspruch zum Identitätsgesetz. Wer theoretisch und formell das gedankliche Sein des Möglichen dem wirklichen Dasein gleichsetzen wollte, würde offenbar jenes erste Denk- und Seinsgesetz verletzen und

damit alles Wahrheitsdenken aufgeben. Aber auch die Annahme, ein solches Nichtsein bzw. ein rein ideales Sein, könne irgendwo und irgendwie ohne eine ursächliche Kraft in Dasein übergehen, enthält eine, wenn nicht formelle, so doch faktische Gleichstellung von Nichtsein und Sein, die zur notwendigen Folge die Preisgabe des Identitätsgesetzes haben würde. — Der allbekannte Satz: „Ex nihilo nihil fit" besagt dasselbe; er bildet nicht nur in der aristotelisch-scholastischen Philosophie ein wichtiges metaphysisches Axiom, auch Descartes, Spinoza, Leibniz betrachten ihn als solches, entsprechend dem allgemein-menschlichen Bewußtsein. Wenn einzelne Moderne an ihm mäkeln und auf mißbräuchliche Deutungen des „ex nihilo" hinweisen, so wissen sie doch alle, was tatsächlich mit dem Satze gemeint ist, und können auch seine Wahrheit nicht ernsthaft in Frage stellen. Um das Widersprechende des ursachlosen Werdens noch besser einzusehen, braucht man sich nur einmal vorzustellen, es existiere überhaupt kein Wirkliches, weder göttliches noch endliches, es gäbe nur ein vorweltliches Nichts mit einer unendlichen Zahl reiner Denkbarkeiten; so wird man mit „handgreiflicher" Klarheit innewerden, daß alsdann eine wirkliche Welt niemals hätte entstehen können.

Das Kausalprinzip bedeutet freilich, wenn wir näher zusehen, gegenüber dem Identitätsprinzip einen Fortschritt zu größerer Bestimmtheit; es ist aber ein solcher, der seiner aprioriſchen Gewißheit und Allgemeingültigkeit keinen Abbruch tut. Der Sachverhalt läßt sich so ausdrücken: „Das Identitätsgesetz ist erstes und allgemeinstes Seinsgesetz; es bezieht sich in völlig gleichem Sinne auf ideales und reales Sein. Das Kausalitätsgesetz aber betont den Vorzug und Mehrwert des realen Seins vor dem idealen, das Mehrsein der Wirklichkeit gegenüber der bloßen Möglichkeit. Das

Prinzip der Identität, das in seiner logischen Form lautet: „Derselbe Denkinhalt kann nicht gleichzeitig und in derselben Hinsicht bejaht und verneint werden", sagt in der ontologischen Fassung: „Kein Ding kann gleichzeitig sein und nichtsein". Dieses Sein- und Nichtsein bedeutet nicht allein Dasein und Nichtdasein; es begreift auch das Sosein und Nichtsosein in sich. Wie es undenkbar ist, daß das Existierende nicht existiert, so ist es auch undenkbar, daß der Kreis ein Viereck, der Mensch ein Elefant, das Gute zugleich böse sein kann. Beide Arten und Stufen des Seienden erscheinen hier in grundsätzlicher Weise zusammengefaßt. Das Kausalitätsgesetz dagegen beschränkt sich auf die Welt des Daseins, speziell auf das Werden des Wirklichen. Es betont in grundsätzlicher Schärfe den Abstand zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit: Das potentielle, ideale Sein ist nicht gleich dem aktuellen, realen Sein, die Möglichkeit ist nicht Wirklichkeit. Zur Verwirklichung des Möglichen bedarf es unbedingt der Ursache (causa efficiens), eines wirklichen und wirkenden Seins.

Dieser Abstand des Wirklichen vom Möglichen ist so wesentlich, daß, wie vorhin bemerkt, in der Philosophie wie im Leben der Ausdruck Sein, für sich genommen, stets das Dasein bedeutet, die bloße Möglichkeit mithin als Nichtsein gefaßt wird. Ja nach echtmetaphysischer Weisheit ist jener Abstand ein unendlich großer; nur Gottes absolute Seinsmacht kann die Kluft zwischen Nichts und Sein überbrücken, kann in letzter Instanz Mögliches zum Dasein erheben. Auf dem Grunde und in der Kraft der göttlichen Allursächlichkeit sind dann allerdings auch die Geschöpfe fähig, kausal aufeinander einzuwirken.

Eine ganz ähnliche Stellung zum ersten Seinsgesetz wie das Kausalgesetz nimmt auch das Gesetz der Zielursache ein; causa efficiens und causa finalis stehen in engster Wechsel-

beziehung[17]. Wir meinen hier folgendes: beide betreffen nicht logische oder ästhetische, im Sosein der Dinge liegende Zusammenhänge, wie die causa formalis und exemplaris; sondern beide richten sich auf die Verwirklichung der Ideen, das Dasein der Dinge. Beim Erstreben und Wollen des Zwecks steht das Reale ebenso im Blickpunkt des Geistes, wie bei der Wirkursache. Daher das aristotelische Prinzip: „Jedes Wirkende wirkt um eines Zieles willen." Ihm tritt aber gleich das andere zur Seite: Ziele und Werte können nicht zur Geltung und Herrschaft kommen ohne die wirkende Ursache. Diese grundsätzliche Auffassung der Alten, diese unlösbare Verbindung von kausaler und finaler Gesetzlichkeit, kommt heute auch in der Naturphilosophie wieder zu Ehren, ganz besonders für den Prozeß des organischen Lebens[18].

An dieser Stelle wird die Zielordnung und die Willenssphäre als Gegenstück zur Kausalität nur darum erwähnt, weil sie den *metaphysischen Vorrang* des Wirklichen vor dem Möglichen, des Realen vor dem bloß Gedachten, in besonders *plastischer Weise* offenbart, dadurch auch den Wesenszusammenhang des Kausalprinzips mit dem der Identität von einer dritten Seite her beleuchtet. Von der Zweckursache gilt in noch höherem Maße als von der Wirkursache, daß wir ihr Wesen am unmittelbarsten und lebendigsten im Innern des Menschen erleben. Was heißt nun menschliches Zielstreben anderes, als eine Möglichkeit verwirklichen, zunächst eine schlummernde Anlage des eigenen Wesens zur Tat und Wirklichkeit *emporheben*? Stellt die Vernunft Ideen und gedankliche Vorbilder für menschliches Wirken und Schaffen auf, was ist dann der Wille anderes, als die Kraft, diesen Gedankendingen Realität zu verleihen! Daß aber diese Realität eine

[17] S. oben S. 71 f.
[18] Vgl. Der teleologische Gottesbeweis, S. 55 ff. 100 ff.

höhere Stufe des Seins ist, bezeugt der strebende Wille zunächst schon durch sein Dasein — einem rein theoretischen Denkgeist wäre Kausalität ebenso fremd wie Finalität; er bezeugt es noch deutlicher durch alle Bemühungen, die er aufwenden muß, um Ideen und Ziele durchzusetzen, Mittel seelischer Anspannung, Mittel sinnlicher Vorstellung, leiblicher Arbeit und Kunstfertigkeit, geistiger und sozialer Anstrengung! Welch ein Abstand zwischen glücklicher Geistesanlage im Kinde und wirklicher Durchbildung, Gelehrsamkeit und Fülle des Geistes; zwischen der ersten künstlerischen Idee und dem fertigen Meisterwerk; zwischen der Möglichkeit eines großen Wirtschaftsunternehmens und seiner machtvollen Wirklichkeit; zwischen dem möglichen Siege im Kriege und dem wirklich erkämpften Endsieg! Vor allem die sittlichen Ziele, die den innersten Kern des Wollens enthüllen, zeigen am unwiderleglichsten, daß das vollkommene Sein, die Entfaltung der Anlage zur Wirklichkeit, hocherhaben liegt über der Ebene des leichten und bequemen Gedankens, daß dieses Können immer wieder durch ein gebietendes Sollen aufgedrängt und vom Willen in unablässigem Kampfe durchgesetzt werden muß! An allen diesen Beispielen wird der ungeheure Überschuß und Vorrang des Wirklichen vor dem Möglichen, des Aktuellen vor der Potenz, der reifen Tat vor dem blassen Gedanken, greifbar klar; damit aber auch die unbedingte Notwendigkeit einer wirkenden Ursache, die das Ideal aus jener Region des Abstrakten in die erstrebte, ihm zukommende Wirklichkeit umsetzt! Wer je diese Dinge tiefer durchdacht oder praktisch durchlebt hat, kann nicht auf den sonderbaren Gedanken kommen, das Gesetz der Ursächlichkeit stamme aus bloßer Denkgewohnheit oder gelte nur für begrenzte Kreise der Wirklichkeit.

Nicht selten erschließt die etymologische Betrachtung der Worte den Einblick in gewisse Urbegriffe schöpferischen und

volkstümlichen Denkens. Das gilt auch vom Begriff der *Möglichkeit*; wenn er sich zunächst als Gegensatz zum Wirken und zur Wirklichkeit darstellt, so schließt er doch zugleich die Beziehung zu einer wirkenden Kraft ein. *Thomas*[18a] bemerkt gleich im Anfang seines Werkes De Potentia, das Wort *potentia* habe zuerst den Sinn der *Macht*, nicht den der Möglichkeit; es diene auch in der Seinslehre als Bezeichnung für die *Vermögen*, d. h. die tätigen Kräfte der Seele. Dieser Hinweis ist vollkommen richtig; posse = potis esse, potestas, potentia, bedeuten soviel als fähig und tüchtig sein für eine Leistung. Aber wie kann dann das abgeleitete possibile, die Potenz als Gegenstück zur Wirklichkeit, einen Sinn erhalten, der diesem ersten, wie es scheint, gerade entgegengesetzt ist? Die Antwort muß lauten: Weil in *dieser* Potenz, der Möglichkeit eines Seins oder Vorgangs, immer die Beziehung auf eine aktive Potenz *mitgedacht* ist! Wir sind durch die Scholastik gewöhnt, die Möglichkeit zunächst in der Denkbarkeit des Dings sehen; allein *ernsthaft* möglich sein bedeutet auch *bewirkbar* sein, durch irgendeine *Macht erreichbar* sein! Das possibile ist, wie Thomas an einer anderen Stelle sagt, zugleich das factibile; und dieses setzt eine facultas voraus. So ist der Vollbegriff des Möglichen ohne den Hinweis auf eine Ursächlichkeit ganz ausgeschlossen[18b].

Dieselbe Belehrung gibt uns die Etymologie im Deutschen. Im Stammbegriff des Möglichen fehlt der Hinweis auf die dem Möglichen eigene „Denkbarkeit" eines Seins und Geschehens; wohl aber findet sich die unzweideutige Beziehung auf eine aktive Kraft, die jedem Gedanken erst „echte"

[18a] De Pot. q. 1 a. 1.

[18b] S. theol. I q. 25 a. 3. Neuere Kritiker bemängeln den Satz, alles Werden (fieri) setze ein Wirken (facere) voraus; denn das fieri müsse nicht notwendig als Passiv von facere aufgefaßt werden! Formell-sprachlich ist dies richtig; sachlich aber wird es durch das oben Bemerkte widerlegt.

Möglichkeit verleihen kann. Wir haben in unserer Sprache zur aktiven Potenz die Parallele des tätigen „Vermögens", also eines seelischen oder physischen Kraftprinzips. Aber auch das gemeinsame Stammwort für Möglichkeit und Vermögen, das „Mögen" bedeutet ursprünglich nicht etwa ein Wünschen, eine bloße Neigung zu einem Denk- oder Tatbestand, vielmehr das ausreichende Können, die ursächliche Macht, etwas zu erreichen. Denn Möglichkeit und Macht begegnen sich in dem althochdeutschen Ausdruck magan, Kraft haben zu etwas.

Am überraschendsten endlich zeigt sich derselbe Zusammenhang im Griechischen. Hier hat Aristoteles in grundlegendster Weise den philosophischen Sprachgebrauch dahin bestimmt, daß dem aktuellen Sein der ἐνέργεια als potentielle Vorstufe gegenübersteht die δύναμις; konkret gedacht, entspricht dann dem Wirklichen das Mögliche als δυνατόν. Damit ist nun tatsächlich der Hinweis auf eine verwirklichende Kraft formell in den Begriff der Möglichkeit aufgenommen. Denn Dynamis heißt allgemein-griechisch zunächst die physische Kraft. So zeigt sich auch hier: Es gibt kein voraussetzungsloses Werden, keine reine Selbstverwirklichung des Möglichen; zur Entstehung alles wirklichen Seins gehört notwendig ein dynamischer Seinsgrund.

Wir finden somit bei näherem Vergleich der ersten Seinsprinzipien eine grundsätzliche Einheit, einen unlöslichen Zusammenhang, den keine Skepsis zu durchbrechen und zu lockern vermag. Das Prinzip der Identität und des Widerspruchs bleibt das tiefste und allgemeinste Axiom; es gilt für alles Sein, das ideale und reale; es betont den Vorrang des Seins vor dem Nichts, des sinnvollen Seins vor dem Widersinn, dem Undenkbaren. Das Prinzip der Kausalität — und ebenso das der Finalität — ist Grundprinzip für das wirkliche Sein, für das Verhältnis von Sein und Werden, von Sein

und Wirken. Beide kennzeichnen wechselseitig den seinshaften Vorrang des Wirklichen vor dem Möglichen, der Tat vor dem bloß Gedachten[19].

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, was über den analytischen oder synthetischen Charakter des Kausalgesetzes und über seine unmittelbare oder mittelbare Evidenz zu sagen ist. Nach scholastischer Terminologie nennen wir, wie oben bemerkt (S. 68), analytisch alle Urteile, a priori, d. h. jene, in denen sich das Prädikat logisch aus dem Wesen des Subjekts ergibt, gleichviel ob das Urteil einfach den Begriff des Subjekts wiederholt oder zerlegt (der Körper ist ausgedehnt, das Ganze ist größer als der Teil) oder das Urteil eine neue Bestimmung hinzufügt, die als zum Wesen des Subjekts gehörig erkannt wird (vgl. die Sätze der Geometrie über den Kreis, die Geistigkeit der Seele). Aus unserer ganzen Darlegung geht hervor, daß das Kausalgesetz als analytisches Gesetz anzusehen ist; und zwar als ein solches, bei dem das Prädikat durch Wesensschau aus dem Subjekt gefolgert, als zu ihm gehörig, in ihm enthalten erkannt wird. Die Mißverständnisse, die hier noch bestehen, rühren meist daher, daß man zwei Dinge nicht unterscheidet: 1. Ein Begriff ist synthetisch, d. h. durch Hinzufügung eines Merkmals zum früheren, allgemeineren Begriff gebildet worden (so das „Gewirktsein" gegenüber dem „Entstehen"); 2. das sich anschließende Urteil „Alles Entstehende ist gewirkt" ist synthetisch, d. h. es ist nicht denknotwendig, sondern von außen bestimmt (etwa durch Erfahrung, Induktion, Organisation des menschlichen Denkens).

Die zweite Frage geht dahin, ob die Wahrheit des Gesetzes, jenes „analytischen Urteils", unmittelbar oder mittelbar erkannt wird. Denn auch analytische Urteile können mittelbar, d. h. durch Schlußfolgerung, diskursives Denken, aus allgemeineren Gesetzen abgeleitet sein. Wir denken bei unserer Frage natürlich an die allgemeine, abstrakte Fassung des Gesetzes, an das Kausalprinzip als solches. Die Frage deckt sich hier mit der anderen, ob das Kausalprinzip, gleich dem der Identität evident und keines Beweises bedürftig ist, oder ob es aus diesem abzuleiten und eigens zu begründen ist. Zunächst ist hierbei zu beachten, daß im lebendigen, praktischen Denken alle ersten rationalen Prinzipien nur stillschweigend, d. h. aus der Natur des Denkens heraus wirken, nicht als formelle, aktuell gedachte Regeln dem Geiste vorschweben. Wie viele gescheite, ja geniale Menschen haben die Axiome der Identität und Kausalität als solche niemals aktuell gedacht, obschon sie sich in ihrem Denken

[19] Wollen wir schulmäßig die Stufen des Seins unterscheiden, so finden wir 1. als unterste Stufe die bloße Denkbarkeit eines Dinges (im Gegensatz zum logisch Widersprechenden), die sogenannte ideale Potenz; dann 2. die stoffliche oder dynamische Vorstufe und Unterlage eines Dinges (z. B. die Samenanlage einer Pflanze), die sogen. reale Potenz. Darüber erhebt sich 3. das wirkliche Sein des Dinges, das esse im eigentlichen Sinne, auch actus primus genannt; 4. die Tätigkeit des existierenden Dinges, die Auswirkung seines Soseins und Daseins, der actus secundus.

und Forschen ständig auf sie stützen! Sie sind für das natürliche Denken weniger positive Quellen der Erkenntnis als ihre Schranke und ihr fester Rahmen, innerhalb dessen sich eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gegenständen einspannt — als nähere Bestimmungen und Anwendungen der ersten Seinsgesetze!

Eine solche lebendige Einheit und wesenhafte Beziehung scheint mir auch für das philosophische Verhältnis der ersten Prinzipien zueinander zu bestehen. Das Identitätsprinzip ist und bleibt das allererste; aber nicht so, daß das Kausalprinzip nicht auch evident wäre und aus ihm erst hergeleitet und bewiesen werden müßte; sondern in dem Sinne, daß das erstere seinen Gehalt und seine Leuchtkraft in letzterem von neuem und bestimmter entfaltet. Alle theoretischen und praktischen Axiome der Vernunft hängen wesenhaft, ja man darf sagen organisch miteinander zusammen. Wenn sie etwas Eigenartiges gegenüber dem Identitätsgesetz besitzen und hierzu von ihm Licht und Kraft entlehnen müssen, so sind sie ihm doch nicht wesensfremd, nicht von ihm ablösbar wie die Sprößlinge eines Menschen, eines Baumes; sondern sie nehmen so innerlich an seiner Leuchtkraft teil wie die Glieder und Zweige am Leben eines Organismus; sie haben ihren Lebensgrund im Identitätsprinzip nicht so, wie Kinder in der Mutter, sondern wie Glieder in dem einen Leibe. Das scheint der hl. Thomas anzudeuten, wenn er sagt: „Es besteht in den evidenten Prinzipien (principiis per se notis) eine gewisse Ordnung, so daß einige in den anderen enthalten sind“[20]; und er führt es deutlich aus, wenn er anderswo das Fundiertsein aller Seinsgesetze im Identitätsprinzip sogar auf das sittliche Grundprinzip ausdehnt: „Du sollst das Gute tun und das Böse meiden!“[21] Demnach schließt der logische und ontologische Zusammenhang in einem Grundprinzip nicht aus, daß den anderen Prinzipien gleichfalls unmittelbare Gewißheit — das per se notum esse — zukommt.

Auf eine Reihe von Einwänden von Isenkrahe, Sawicki, Hessen u. a. kann hier nur ganz aphoristisch geantwortet werden. 1. Man bemerkt gegen die unbedingte Sicherheit des Ursachengesetzes, daß auch gläubige Philosophen „sich darüber zanken“ und die versuchten Beweise als nicht stichhaltig, zum Teil sogar als Zirkelbeweise hinstellen. — Allein diese Erscheinung ist vollkommen erklärlich, wenn jene Gelehrten die natürlich bestehende Evidenz des Grundsatzes allzu gering einschätzen und dasjenige formell zu beweisen suchen, was eines solchen Beweises nicht fähig, aber auch nicht bedürftig ist. 2. Man tadelt die Erläuterungen und Rechtfertigungen des Kausalgesetzes ver-

[20] S. theol. II. II. q. 1 a. 7.
[21] Ebd. I. II. q. 94.

mittelst bildhafter, populärer Wendungen, da solche Wendungen niemals völlig den Sinn des philosophischen Problems wiedergäben. — Nun ist aber alle Sprache an sich eine Versinnlichung des Gedankens; daher ist jeder Philosoph auch bei den abstraktesten Dingen genötigt, in etwa Bilder und anschauliche Umschreibungen zu gebrauchen, wenn er sich verständlich machen will; so in unserm Falle die Ausdrücke „Dasein geben", „zum Dasein erheben", „ins Dasein rufen". Auch unsere Kritiker müssen so vorgehen; und die heutigen pantheistischen Philosophen ergehen sich ihrem ganzen Wesen nach weit stärker in anthropomorphen Vorstellungen, als es in der streng rationalen Scholastik der Fall ist. 3. Das Ungesunde der genannten kritischen Auffassung zeigt sich darin, daß sich bei ihr an die Zersetzung des Kausalgesetzes naturgemäß auch die Erschütterung anderer erster Grundsätze, sogar die des Identitätsgesetzes anschließt. Auch diese Sätze werden dann und wann als synthetische Urteile, als bloße „Voraussetzungen", die man in Glauben und Vertrauen festhalten müsse, hingestellt[21a]. Schließlich liegt da der Irrtum zugrunde, daß die Kategorien (wie Ursache, Möglichkeit, Wirklichkeit usw.) „primär nicht Seinsformen, sondern Denkformen sind; denn nicht die ontologische, sondern die logische Ordnung ist uns primär gegeben"[22]. Dieser Kennzeichnung der rechten „Ordnung" muß man entschieden widersprechen. Wie der Mensch selbst nicht primär Denken ist, vielmehr physisches Sein, und dann erst allmählich zum Denken erwacht, so ist auch für die Denktätigkeit selbst nicht das Logische das zuerst Gegebene, sondern das Ontologische. Unser Denken muß erst einen Inhalt haben, ehe es sich selbst betrachten und die logischen Gesetze seiner Tätigkeit ergründen kann![22a]

[21a] Vgl. bei Hessen, S. 155 f. 199 f.

[22] Hessen S. 225.

[22a] H., der so gern sich gegen Thomas auf Augustinus beruft, möge sich von letzterem belehren lassen: Praecedit cognitionem, quidquid cognosci

4. Die Ausflucht, man solle das Prinzip nicht als notwendige Vernunftwahrheit, sondern als ein „Postulat", eine praktische „Voraussetzung" des Denkens und Forschens gelten lassen, bedeutet nur einen Schritt zur voluntaristischen Umdeutung der Wahrheitserkenntnis. Der Satz Hessens: „Ich muß das Prinzip als Grundlage festhalten, wenn ich denken will", enthält bereits eine innere Gebrochenheit; wir denken eben tatsächlich, wir müssen denken und so denken. So wahr und unbestreitbar diese Tatsache und dieses innere, reale Müssen ist, so wahr und sicher sind auch die mit dem Wesen der Erkenntnis gegebenen, naturhaft durchschauten ersten Grundsätze. Die Affekte des „Glaubens" und „Vertrauens", von denen Hessen und Sawicki sprechen, dürfen nicht, wie es bei ihnen geschieht, als die Grundlage oder notwendige Stütze der Denkgewißheit gefaßt werden. Die ersten Prinzipien tragen ihre Gewißheit in sich selbst; nur akzidentell, zur Abwehr zerstörender Kritik oder verwirrender Unklarheit, sind jene Willensstimmungen oft notwendig. 5. Daß aber solche Anwandlungen möglich sind, daß das menschliche Erkennen auch in seinen klarsten Akten eine gewisse Kluft und Fremdheit gegenüber dem Objekt nicht überwindet, liegt eben darin, daß unser Intellekt nur „quodammodo omnia" ist, nicht aber alles Seiende, die Wahrheit selbst in sich schließt. „Wir schauen hienieden nur wie im Spiegel und rätselhaft"! Jeder gewaltsame Versuch, hinter diesen Schleier, der uns das Innerste der Welt und des Ichs verhüllt, vorzudringen, würde das uns eingeschaffene „Licht" der Vernunft gefährden und auf die Dauer auslöschen. Darin liegt auch keine „Tragik", vielmehr die ganz natürliche Folge und Auswirkung unserer Stellung zu Gott und zum Universum; nur der Pantheist kann in seiner Philosophie nach einer noch höheren

potest. Nisi enim prius sit, quod cognoscatur, cognosci non potest. De Gen. ad litt. l. 4 n. 49.

**Schau, einer noch unmittelbareren und bildloseren Einigung mit der Wahrheit streben.**

Einer Erwähnung bedarf noch die scheinbare Erschütterung des Kausalitätsprinzips und überhaupt der ersten Seinsgesetze durch die Relativitäts- und Wellentheorie der heutigen Physik. Wir kommen nachher eigens auf diese neueste „Krisis" der physikalischen Wissenschaft kurz zurück. Hier ist nur hervorzuheben, daß mit dieser gewollt einseitigen, mathematischen Konstruktion des Weltalls die reale Bedeutung der Ursächlichkeit durchaus vereinbar bleibt, und erst recht ihre philosophische Notwendigkeit nicht erschüttert wird. Die Erschütterung ist also tatsächlich nur eine scheinbare. Dafür einige Zeugnisse hervorragender Physiker. A. Einstein selbst sagt in einem Aufsatz über Newton: „Mit der Relativitätstheorie sind Raum und Zeit zwar nicht ihrer Realität, wohl aber ihrer kausalen Absolutheit entkleidet." Er beruft sich dann auf einer Seite viermal auf die physikalische Kausalität als letzte Prämisse im Forschungswerk Newtons. Dabei wird auch die jüngste, dem Kausalitätsprinzip kritisch gegenüberstehende Ansicht von Schrödinger und De Broglie schon erwähnt [23].

Deutlicher und belehrender ist M. Planck. Er hält am „streng kausalen Charakter" der Naturgesetzlichkeit fest; er rechnet ihn zu den Grundvoraussetzungen der physikalischen Wissenschaft. Die Tatsache, daß heute die mathematische Physik in den Bewegungen der Elektronen, Strahlungen, Energiequanten eine ursächliche Abhängigkeit und Reihenfolge nicht sicher nachweisen kann, daß sie nur statistische Durchschnittswerte findet, die fast den Eindruck des Zufalls und der Willkür machen, ist für Planck durchaus kein Beweis, daß nicht jede einzelne Bewegung faktisch doch kausal bedingt ist. Niemand zweifle beispielsweise daran, daß die „zufälligen" Schwankungen in den klimatographischen Kurven der Wetterkunde für jeden Einzelfall streng kausal bestimmt sind. So spricht sich Planck entschieden „für das universelle Walten eines strengen Kausalitätsgesetzes" aus [24]. Ebenso bestimmt und klar erörtert E. Gehrcke das Problem. Die neue Methode sei keine Krisis der realen Physik, sondern nur eine Krisis ihrer mathematischen Beschreibungsmethoden. Auch die kleinsten und feinsten Vorgänge, die man bloß in Massenzahlen fassen und schätzen könne, seien nicht geeignet, „das gesichertste wissenschaftliche Gut, die Naturgesetze, über Bord zu werfen" oder ernste Zweifel am Ursachengesetz zuzulassen [25]. Und Fr. Dessauer, auch ein Anhänger der Relativitätstheorie, bemerkt (Leben, Natur, Religion, S. 98): „Eine Aufhebung der Kausalität aber, auch nur in einem einzigen Falle, würde die Naturwissenschaft jedes Fundaments berauben" [26].

---

[23] Die Naturwissenschaften. Jahrg. 1926, S. 273/275.
[24] Die Naturwissenschaften. Jahrg. 1926, S. 252 ff.
[25] Fortschritte und Forschungen. Jahrg. 1930, S. 119 f.
[26] Vgl. auch D. Nys, Cosmologie ⁴1923, I, 188; II, 152.

## § 3. Die Notwendigkeit der zureichenden Ursache

Der Nachdruck liegt hier allein auf dem zureichend. Es fragt sich nämlich, ob das Kausalgesetz, wie es für alles Gewordene eine Ursache, d. h. einen Grund des Daseins fordert, so auch etwas Bestimmtes aussagt über die Beschaffenheit dieser Ursache nach Sosein und Dasein. Niemand wird verkennen, daß die Beantwortung dieser Frage gerade für den Gottesbeweis, für die richtige Wesensbestimmung der Weltursache, von entscheidender Bedeutung ist.

Die alte Metaphysik, ja jede Philosophie, die an einem evidenten Kausalgesetz festhält, bekennt sich zu dem Satze: „Nihil est in effectu, quod non prius fuerit in causa"; zu der logischen Notwendigkeit, daß nach Art und Höhe des gewirkten, geschaffenen Seins auch eine verschiedene, ihm ebenbürtige Ursache anzunehmen ist. Der Begriff der causa efficiens schließt tatsächlich den der causa sufficiens ein. Auch die heutige Tradition aller katholischen Schulen ist darin einig. Zigliara mahnt den jungen Philosophen, den genannten Satz: „Nihil est in effectu" usw. sich als das Fundament aller speziellen Metaphysik und der natürlichen Theologie wohl zu merken[27]. J. B. Heinrich schreibt: „Das Axiom, daß jeder Effekt eine ihm proportionierte Ursache haben muß, ist nicht sowohl eine Erweiterung, als nur eine vollkommene Erklärung des Kausalitätsprinzips[28]. Auch der freiere H. Schell stützt sich, vor allem in seiner Kritik des Entwicklungspantheismus, auf die Evidenz dieses Gesetzes. „Die Welttatsache fordert eine hinreichende Erklärung; das Kausalgesetz sagt, das Unvollkommene sei nur aus dem Vollkommenen, das Bruchstückartige nur aus dem Ganzen, die Tatsache nur aus

[27] Summa phil. I⁹, p. 497.

[28] Dogmatische Theologie, III², S. 216.

der Tätigkeit verständlich und darum abzuleiten. Wo das Gegenteil versucht wird, . . . wo man das Höhere allein aus dem Geringeren, das Vollkommenere aus dem Unvollkommenen allein, die Tätigkeit aus der Tatsache allein ableiten will, da ist eben der krasseste Aberglaube behauptet. . . . Was ist Zauberei anderes als der Versuch oder Anschein, aus dem Geringeren das Höhere herbeizuführen?"[29]

Dagegen weist die jüngste Behandlung der Ursachenfrage auch in der katholischen Wissenschaft hier und da eine kritische Anzweiflung des Axioms auf; so in Belgien bei M. Laminne, in Deutschland bei L. Faulhaber. Nach ihnen ist die Ursächlichkeit nur ein „Daseinsverhältnis", kein „Soseinsverhältnis". Aus der Wirkung läßt sich nur das eine, was die Ursache angeht, entnehmen, „daß sie zur Setzung des Beginnenden imstande sein muß". Ein Verhältnis des Gebenden und des Gegebenen ist nicht vorhanden; auch ein „Enthaltensein" der Wirkung in der Ursache gibt es nur nach der existentialen, nicht aber nach der essentialen Seite[30].

Der hl. Thomas spricht sich über die Frage mit aller nur wünschenswerten Klarheit aus. „Nichts ist tätig, außer insofern es wirklich ist (est in actu); die Tätigkeit folgt also der Art des Wirklichseins im Tätigen. Daher ist es unmöglich, daß der Effekt, der durch die Tätigkeit hervorgebracht wird, ein vornehmeres Wirklichsein habe als das Tätige. Wohl aber ist möglich, daß das Wirklichsein des Effekts unvollkommener ist als das der tätigen Ursache, da die

[29] Gott und Geist, II (1896) S. 22 f. Vgl. S. 148. 159. 183. 630. Derselbe Grundsatz durchzieht die scharfsinnigen Untersuchungen von Garrigou-Lagrange, Dieu son existence et sa nature, [4]1923, p. 71 f. 179 ff. 232 ff.

[30] Faulhaber, Die „drei Wege" der Gotteserkenntnis und der wissenschaftliche Gottesbegriff 1924, S. 64 ff. Die Vollkommenheit der göttlichen Allursache soll nach ihm nicht direkt aus dem Ursachengesetz abzuleiten sein, sondern sich erst ergeben durch die Begriffsanalyse des ens a se, des Absoluten.

Tätigkeit geschwächt werden kann von seiten dessen, worin sie endigt. Im Reich der Ursachen geht alles zurück auf jene eine Ursache, die wir Gott nennen . . . Daher muß alles, was an irgendeinem anderen Ding wirklich ist, sich in Gott auf weit erhabenere Weise finden, als in jenem Dinge, nicht aber umgekehrt"[31].

1. Gehen wir zunächst auf das Sosein des Kausalvorgangs etwas näher ein. Auch hier bleibt Thomas unser Führer. Bezeichnend ist schon der so oft von ihm betonte Grundsatz: „Agens agit sibi simile." „Da jedes Wirkende etwas ihm Ähnliches wirkt, soweit es wirkend ist, jedes einzelne aber gemäß seiner Form wirkt, so ist es notwendig, daß die Wirkung eine Ähnlichkeit mit der wirkenden Form aufweist. Demgemäß wird, falls das Wirkende mit seiner Wirkung in derselben Spezies enthalten ist, die Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung eine formale derselben Art sein; wie z. B., wenn ein Mensch einen andern zeugt." Es heißt dann weiter, bei verschiedener Art der Ursache und Wirkung sei die Ähnlichkeit zwar keine spezifische, aber doch eine Formverwandtschaft im weiteren, generischen Sinne[32]. Was nun im besonderen die Erkennbarkeit Gottes aus den Geschöpfen angeht, so bemerkt Thomas: „Weil Gottes Wirkungen von der Ursache abhängig sind, können wir durch sie zu der Erkenntnis geleitet werden, ob Gott existiert; und auch zu der Erkenntnis, welche Eigenschaften ihm zukommen müssen, sofern er die Erstursache von allem ist, die alle ihre Wirkungen überragt"[33].

Die logische Unmöglichkeit, den Kausalvorgang auf das

[31] S. contra Gentil. I c. 28.

[32] S. theol. I. q. 4 a. 3. — Vgl. auch q. 3 a. 2: Unumquodque agens agit per suam formam; unde secundum aliquod se habet ad formam, sic se habet ad hoc, quod sit agens.

[33] q. 12 a. 12. Vgl. auch q. 13 a. 2.

Daseinsverhältnis allein zu beschränken, zeigt sich klar, wenn wir die Größen Ursache und Wirkung gesondert betrachten. Zunächst sehen wir ein, daß auf seiten der Ursache und ihrer aktiven Bestimmung des Werdens neben dem Dasein auch das Sosein, neben der Kraft auch die Art des Wirkens mitbestimmend ist. Nach dem unanfechtbaren Satze: „Agere sequitur esse" folgt und erfließt das Wirken aus dem Sein; und zwar nicht aus einem gänzlich unbestimmten, sondern einem wesensmäßig geprägten Sein[34]. Das Wesen oder substantielle Sosein der Dinge wird ja auch vom Menschen gerade aus den Erscheinungen und Wirkungen erkannt; so allseitig natürlich ist die Ähnlichkeit oder Entsprechung zwischen Wesen und Tun. Nun stimmen jene Kritiker darin mit uns überein, daß die Ursache durch ihr Tun die Wirkung bestimmt, daß letztere vom Tun der Ursache abhängt. Dann muß aber in der Ursache dasjenige, von dem die Wirkung bestimmt und abhängig wird, ebensowohl im Sosein wie im Dasein liegen.

Anderseits läßt sich in der Wirkung, im Entstehen des neuen Seins, nichts entdecken, was für das Gegenteil spräche. Offenbar wäre ein Entstehen von realem Sein, dem kein Sosein innewohnte, ganz undenkbar. Von welcher Seite aber soll diese „Soseinsbestimmtheit" kommen, wenn nicht aus der Ursache? Sie kommt nicht vom Werdenden; denn dieses muß sie schon im ersten Augenblick besitzen. Sie stammt auch nicht aus dem stofflichen Untergrund des Gewirkten; denn, wie alle zugeben, wird diese passive Seinsgrundlage von der aktiven Wirkkraft geformt und bestimmt. Sie erwächst erst recht nicht aus dem Nichts oder, wenn man will, aus der unendlichen Zahl aller denkbaren Wesenheiten; denn alsdann würde der absolute Zufall herrschen, und man verstände nicht, was überhaupt Ursächlichkeit noch leisten soll!

[34] Thom. I. q. 6 a. 1; q. 19 a. 4. — I. II. q. 1 a. 3; q. 9 a. 1.

Selbst die äußere, von Hume als Sinn der Kausalität anerkannte Regelmäßigkeit würde unerklärlich, wenn das Artbestimmende der Ursache ausgeschaltet und nur die Daseinsbestimmung ihr belassen würde. Denn Dasein kommt ja in gleicher Weise allen, auch den heterogensten Weltdingen zu; und so könnte man ernsthaft damit rechnen, daß die Kausalbeziehungen sich in millionenfachen, willkürlichen Kombinationen durchkreuzen, ohne daß irgendeine feste Linie, eine gesetzliche Regel herauszulesen wäre! Nun zeigt aber die Natur im Großen wie im Kleinen streng bestimmte Verhältnisse von Ursache und Wirkung; im Großen jene allbeherrschenden Wirkeinheiten, wie Schwerkraft und Elektrizität, im Kleinen die submikroskopischen, geheimnisvollen Kausalverbindungen in Molekül und Zelle von spezifischer, zielbewußter Art. Daher ist es ja auch ein Grundsatz aller ernsten Naturforschung, daß bestimmte Wirkungen nicht von allen beliebigen, sondern nur von bestimmten Ursachen herrühren können.

Im einzelnen fällt freilich die sichere Bestimmung der Art der Ursache vom Standpunkt der Wirkung aus oft recht schwer; meist gelingt sie erst nach vielen, mühsamen Versuchen und von verschiedenen Ansatzpunkten aus. Das allgemeine Prinzip wird aber dadurch nicht erschüttert, sondern nur bestätigt. So sieht man meist auf den ersten Blick, ob eine Wirkung für rein physische Kräfte oder nur für geistige, menschliche Ursächlichkeit möglich ist. So drängt sich in der Natur der Abstand des organischen Lebens und Wachsens von der mechanischen Wirkordnung schon bei oberflächlicher Beobachtung auf. Wie sehr innerhalb des Lebens der Grundsatz herrscht, daß die Wirkung der Ursache „ähnlich" sein muß, beleuchtet nicht allein der Zeugungsvorgang, auf den Thomas hinweist; der Satz erstreckt sich auf die kleinsten Einzelheiten der organischen Bildung, und es erregt immer wieder Staunen,

wie stark rein formale, morphologische Entsprechungen hier überall das kausale Geschehen durchziehen. Auf allen Gebieten geht der Ehrgeiz der heutigen Naturwissenschaft gerade dahin, die Kausalbeziehung auch nach ihrem Sosein verständlich zu machen, die „Kausalität" gewissermaßen in „Identität" aufzulösen. Man hat mit Recht die Empfindung, die natürliche Wirkung einer Ursache bleibe so lange „ein rein empirisches, nicht weiter aufzulösendes Datum, bis es gelingt zu zeigen, daß in ihr nur eine Umformung der Ursache vorliegt"[35].

Auch das Gebiet des seelischen Erlebens, in das wir bei unserer Untersuchung immer wieder den Blick werfen müssen, bestätigt unsere Auffassung. Zwar berufen sich die Kritiker gerade auf die Art, wie der menschliche Wille auf Seele und Außentätigkeit einwirkt, wie diese allgemeinste Innenkraft gleichartig die verschiedensten und fremdartigsten Wirkungen hervorruft, um zu zeigen, daß es zwischen Ursache und Wirkung durchaus nicht immer eine Art- und Soseinsverwandtschaft zu geben braucht. Allein dieser Grund ist nicht stichhaltig. Denn *erstens* finden wir, daß der Wille als *physische Lenkkraft*, als reine Ursächlichkeit doch einen sehr engen Spielraum hat; er kann keinen Gegenstand örtlich bewegen, außer durch seinen eignen Körper; und auch dieser gehorcht seinen Forderungen und Geboten nur in engen Grenzen. Die innere Sinnlichkeit steht ihm vielfach als fremde Macht mit relativer Selbständigkeit gegenüber; nicht minder auch der psychologische Gedankenlauf, erst recht aber der logische Inhalt des Denkens. Soweit aber der Wille tatsächlich im Innern und nach außen hin ursächlich zu wirken vermag, finden wir auch bei näherem Zusehen eine qualitative, *wesensmäßige* Harmonie von Ursache und Wirkung. Es ist eben die geistig-leibliche Wesenseinheit des Menschen selbst! Ursache und Wirkung innerhalb

[35] A. *Titius*, Natur und Gott, 1926, S. 719.

des geist-leiblichen Menschendaseins sind eben Erlebnisse, Erscheinungen *eines* lebendigen Individuums, *eines* spezifischen „Kausalsystems". *Zweitens* haben wir den Willen zu betrachten, soweit er *freies, bewußtes Prinzip* innerer und äußerer Handlungen ist. Von diesem und seiner überaus mannigfaltigen und gegensätzlichen Willensmacht könnte man am ehesten behaupten, sie zeige keine Soseinsbestimmtheit, keinen wesensmäßigen Einklang zwischen Wirkung und Ursache. Doch auch hier ist die Lösung des Einwandes nicht schwer. Der Wille als bloße Anlage oder potentielle Energie ist allerdings nicht imstande, die Bestimmtheit seiner tausendfachen kulturellen und sittlichen Leistungen ursächlich zu erklären. Aber dieser Wille nimmt tatsächlich zuerst die vielfältigen *Ideen und Vorstellungen* des Nützlichen, Schönen und Guten in sich auf; er läßt sich selbst von diesen Soseinsbestimmtheiten innerlich formen, anregen, zielmäßig bestimmen, und er gewinnt so die nötige Spannung und Richtung, um nun auch sich selbst und die ihm untergebenen Kräfte ursächlich und sinngemäß zu bewegen. Also auch bei derjenigen aktualisierenden und schöpferischen Kraft, die uns am meisten bekannt ist, beim menschlichen Wollen, tritt die wesenmäßige, spezifische Korrelation zwischen Ursache und Wirkung in helles Licht[36].

2. Die hinreichende Ursache muß der Wirkung im Gesamtsein *überlegen oder mindestens ebenbürtig sein.*

Auch dieser Satz, den wir schon von Thomas hörten, hängt unlöslich mit dem Wesen der Kausalität zusammen. Nach genauerer Bestimmung lautet er so, daß das Sein der Wirkung entweder *formaliter*, d. h. in derselben Art, oder *emi-*

[36] Nach scholastischem Sprachgebrauch geht im Wollen die libertas exercitii, d. h. die formelle Aktbestimmung, Hand in Hand mit der libertas specificationis, der ideellen Art- und Wertbestimmung. Vgl. die Stellen bei Thomas oben S. 108 A. 34.

nenter, d. h. in einer höheren, vollkommeneren Seinsweise, enthalten sein muß. Gegenüber naheliegenden Mißverständnissen ist jedoch zu betonen, daß der Grundsatz nur von einer adäquaten Ursache des entstehenden Seins gelten soll, nicht etwa von Teilursachen. Wie oft geschieht es, daß zum Werden eines Dings mehrere Ursachen zusammentreten, oder daß der Erfolg der Ursache von bestimmten stofflichen oder zeitlichen „Voraussetzungen" und „Bedingungen" abhängig ist! In solchen Fällen steht nichts im Wege, daß die Wirkung vollkommener ist als jede der Teilursachen oder Vorbedingungen; die adäquate Ursache liegt alsdann in einer höherliegenden, das Ganze umspannenden Region. Demgemäß hat auch das Sprichwort: „Kleine Ursachen, große Wirkungen" seine Berechtigung. Denken wir an das Steinchen, das eine Lawine ins Rollen bringt, an das Unheil, das ein einziger kranker und unglücklicher Zeugungsakt für viele Geschlechter eines Stammes anstiftet und forterbt! Bei richtigem Verständnis aber findet das Prinzip überall, in Natur- und Geisteswelt, seine Bestätigung. Was man hier wie dort als einen Beweis des Gegenteils, als einen immanenten, ursachlosen Aufstieg zu reicherem Sein und Leben anführt, stellt sich bei tieferer Würdigung des Sachverhalts als Irrtum dar.

Setzen wir zunächst die schlichte, ontologische Darlegung des Kausalgesetzes fort, so zeigt sich, daß sein nervus probandi erschlafft, sein Wesenssinn getrübt wird, wenn wir darauf verzichten, für die Wirkung eine gleich- oder überwertige Ursache zu fordern. Der Wesenssinn liegt, wie wir sahen, darin, daß ein zweites (substantielles oder akzidentelles) Sein durch die Tätigkeit eines ersten entsteht, eine Wirkung durch die Ursache bedingt ist. Das Gesetz oder Prinzip der Kausalität sagt weiter, daß jede Wirkung denknotwendig eine Ursache haben muß, weil das Werdende nicht sich selbst hervorbringen kann,

das bloß Mögliche nicht von selbst das Dasein gewinnen kann, da es letzterem gegenüber ein Nichts bedeutet. Gilt nun dieses Gesetz für das Sein und Werden als solches, so muß es für den *ganzen* Inhalt der Wirkung gelten. Nun gibt es, wie die Kritiker zugeben, wesentliche Unterschiede im Sein, nach denen das eine Ding vollkommener ist als das andere, sei es der Art nach (metaphysische Gutheit), sei es der Entfaltung und Seinshöhe gleicher Art nach (physische Gutheit). Daraus folgt notwendig, daß die Wirkung auch in der Vollkommenheit, in der Art und Höhe des Seins, ihre Ursache nicht überragen kann. Sonst würde ja ein Teil der Wirkung, der Überschuß im Sein, ursachlos entstehen, aus dem Nichts geboren sein; womit dann das Kausalgesetz als solches preisgegeben wäre. Auch die näheren Gesichtspunkte, die wir soeben für die Artensprechung zwischen Ursache und Wirkung hervorhoben, treffen ebenso stark für die *gradmäßige* Vollwertigkeit der Ursache zu. Ursache und Wirkung verhalten sich eben so wie actio und passio; die Ursache erzeugt ihre Wirkung durch Tätigkeit. Die *Tätigkeit* ist es, die das nach Stoff oder Idee vorher bestehende Mögliche aktualisiert, „verwirklicht". Nur weil sie aus dem realen Wesen der Ursache hervorgeht und deren Art- und Seinshöhe in sich trägt, ist sie fähig, ein *entsprechendes* Mögliches ins Dasein zu rufen. Und wie es uns undenkbar erschien, daß eine Tätigkeit, vollkommen losgelöst vom Sosein der Ursache, ins Blaue hinein Wirkungen hervorbrächte, so ist es auch völlig ausgeschlossen, daß sie der Wirkung einen höheren Grad von Kraft und Intensität mitteilt, als in der Ursache enthalten ist. Sonst könnten wiederum von schwächsten, unvollkommensten Wesen ebensogut wie von den kraftvollsten hochgradige und erhabene Leistungen ausgehen.

Die natürliche Sprache kleidet diesen Grundsatz wohl in die Sentenz, *niemand könne geben, was er nicht hat.*

Nach dem früher über volkstümliche Einkleidung solcher Wahrheiten Gesagten erscheint die Kritik, die Laminne und andere Philosophen an dieser Redeweise üben, nicht als berechtigt[87]. Sie bemerken, die ursächliche Tätigkeit sei wesentlich verschieden von einer Schenkung; es sei gar nicht dieselbe Seinsgröße, die zuerst der Ursache, dann der Wirkung eigen sei, nicht derselbe Wert, der hier von einem Träger auf den anderen übergehe. Das ist vollkommen richtig; jene Vorstellung ist auch keinem ernsten Denker gekommen. Aber der Vergleich hat doch einen guten Sinn; er will mit anderen Worten nichts anderes ausdrücken, als das, was wir soeben über die Homogenität zwischen dem Sein und dem Wirken der Ursache sagten. Und es gibt ja auch ein Geben ohne dingliche Übertragung, ja ohne jeden Verlust des Gebenden; so im Reich des Geistes! Aber auch bei ihm bleibt jenes kausale Prinzip völlig in Kraft.

Unsern jetzigen Punkt, den Grundsatz, daß die Wirkung nicht vollkommener sein kann als die Ursache, beleuchtet der Ausdruck in trefflicher Weise. Werfen wir zum Schluß einen Blick auf die heutige naturwissenschaftliche Ursachenforschung, so findet der Satz auch hier eine vollkommene Bestätigung. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft hat festgestellt, daß in seinem Bereich jeder, auch der scheinbar „von selbst" entstehende Kraftzuwachs stets eine gleichwertige Ursache erfordert. Schon sein erster Entdecker R. Mayer fand darin eine Bestätigung des alten Satzes „Ex nihilo nihil fit". Aber auch die aristotelisch-thomistische These, daß die Wirkung niemals die Ursache überragt, wohl aber häufig hinter ihr zurückbleibt wegen der „Trägheit" des Substrats, bewahrheitet sich überraschend für den Energieumsatz in der Natur. Für das Fluten und Arbeiten des Kräftestroms gilt das Gesetz, daß eine schaffende Energie gleicher

[87] L. Faulhaber, Wissenschaftliche Gotteserkenntnis, 1922, S. 67. Vgl. bei Hessen S. 133.

Art immer nur von der höheren Spannung zur niederen überfließt (z. B. Wärme vom heißen auf den kühleren Körper); ebenso, daß beim Austausch verschiedenartiger Energie der Weg gleichfalls von oben nach unten führt, von der „höherwertigen" zu der „minderwertigen". Daß die Potenz, auch die reale Potenz, nicht gleich ist dem Akte, der vollen Wirklichkeit, zeigt sich überdies darin, daß die Aktualisierung der potentiellen oder Spannungsenergie einen Anstoß oder Reiz erfordert durch gewisse auslösende, katalytische Kräfte. Auf diesem Wege muß sich tatsächlich in unserm energetischen Weltsystem die Summe der wirklich tätigen Kräfte immer mehr senken und entwerten, es sei denn, daß eine ursächliche Kraft von außen diesem Sinken entgegenwirkt.

Aber, so fragt man, zeigt uns denn nicht die Lebewelt in der Entwicklung des Samens bis zum vollkommenen Organismus eine augenscheinliche Steigerung der Wirkung über die Kraft der Ursache hinaus? Der Schein trügt auch hier; die wirkenden Kräfte des Lebens arbeiten so vielseitig und verwickelt, daß es uns Menschen schwer ist, das Ganze des Aktuellen und Potentiellen klar zu sehen und gerecht zu würdigen. So treten z. B. zu dem Samen hinzu das Sonnenlicht, die Wärme, das Wasser, die vielfältige Stoff- und Kraftzufuhr aus Luft und Erdboden; innerhalb des Samens wirken jene Bewegungs- und Bildungsenergien, die aus dem vollkommenen Organismus und aktuellen Leben der Eltern herstammen! Ja, die Art und Gattung selbst, der Stamm, an dem die Individuen nur Knospen und Blätter sind, stellt eine übergreifende, einheitliche Wesens- und Wirkursache dar, die seit Jahrtausenden besteht und das Entstehen und Vergehen der Individuen streng gesetzlich beherrscht. — Die mittelalterlichen Denker haben diesen großen Kausalzusammenhang nicht übersehen. Sie sind an seiner Geltung auch dadurch nicht irre geworden, daß sie glaubten, es könne

durch generatio aequivoca Organisches aus Anorganischem entstehen. Um so bezeichnender und wichtiger aber ist für unser Problem die heutige biologische Erkenntnis, daß tatsächlich eine solche Lebenzeugung nirgendwo vorkommt, daß Lebendiges nur durch Lebendiges derselben Art fortgepflanzt wird. Formeller könnte das Gesetz, daß die Kausalität in der Natur keine Sprünge macht vom Minderwertigen zum Vollkommneren, wohl kaum bekräftigt werden!

Am bestechendsten ist der Schein einer Durchbrechung des so formulierten Kausalgesetzes beim Menschen. Seine seelische und geistige Entwicklung, so glaubt man, zeigt doch einen Fortschritt von bloßer Anlage zu größerer Kraft, Bildung, Geistesfülle, der nicht aus einer Ursache stammt, sondern spontan und selbsttätig vom Niederen zum Höheren, vom Potentiellen zum Aktuellen emporsteigt. Auch dieser Eindruck entsteht nur dadurch, daß wesentliche mitarbeitende Kräfte übersehen werden; er erwächst freilich auch aus der tieferen, geheimnisvolleren Art der Ursächlichkeit, die dem Willen als freier, sich selbst bestimmender Seelenkraft zukommt. Eine tiefere Betrachtung zeigt aber, daß der wirkliche Zuwachs an Sein und Vollkommenheit, wie er etwa im Geist und Charakter des heranwachsenden Menschen hervortritt, nicht ursachlos entsteht, daß es auch hier keine absolute Selbststeigerung der Möglichkeit zur Wirklichkeit, der Anlage zur Vollreife gibt. Nur auf einige Punkte sei hier aufmerksam gemacht! Bekannt ist, daß der Mensch dem leiblichen Dasein nach ärmer und hilfloser zur Welt kommt als die Tiere; daß er auch in seiner sinnlich-seelischen Ausstattung so vieler lebenswichtiger Instinkte entbehrt, über die manche Tierarten verfügen. So ist sein Werden und Wachsen in besonderem Maße das Werk anderer Menschen. Aber auch der Geist bei all seiner hohen Begabung gleicht doch mehr der unbeschriebenen Tafel als einem vollkommenen Sein, einem

selbsttätigen Kraftprinzip. In der Einsamkeit und in der Wildnis sinkt der Mensch fast zum Tier hinab; elterliche Pflege und Erziehung, geselliger Umgang, Sprache und Unterricht müssen seine Selbsttätigkeit wecken, die Sitte und die Kultur von Jahrtausenden müssen ihn ergreifen und in sein Geistesleben eindringen; Schule, Recht und Moral wirken formend und richtend auf sein Wollen. Das Leben selbst, Not und Widerstand, Freud und Leid, prägen und schleifen seinen Charakter. Auf sein inneres Denken, Wollen und Fühlen, so frei es sich oft wähnt, wirken bildend, anfeuernd, erhebend Ideen und Vorbilder, sittliche Normen und Religion. So wächst auch hier die Gesamtwirkung nicht hinaus über die Gesamtursache! Und alle wahrhaft tiefen Geister, ein Augustin, ein Thomas, bekennen es — nicht nur als Christen, sondern auch als Philosophen —, daß schließlich alles, was der Mensch im Ringen und Leben an wahrem Sein und Wert gewinnt, ja auch das, was er im freiesten Aufschwung des Geistes und Herzens erringt, aus der göttlichen Allursache stammt, aus jener Schöpfermacht, die ihm den Geist und den Willen gegeben hat und beide erhält und zum fruchtreichen Wirken anregt und kräftigt[38]!

[38] Diese Darlegungen bieten auch eine Ergänzung zu den Gedanken von F. Sawicki, Die Gottesbeweise, 1926, S. 58 ff. Sawicki berührt dabei auch die Beziehung unsers Gesetzes zum Entwicklungspantheismus. Wer grundsätzlich an eine Aufwärtsentwicklung rein aus eigener Kraft glaubt, muß natürlich auch beim Absoluten eine solche für möglich halten. Wenn aber Sawicki in seiner Fassung des Kausalprinzips sich in etwa dadurch beeinflussen läßt, „daß so große Denker dem Entwicklungspantheismus haben huldigen können", so darf doch ein solcher Grund für uns nicht ins Gewicht fallen. Denn die Geschichte der Philosophie zeigt an manchen Beispielen, daß auch große Denker sich tatsächlich in die abstrusesten Theorien verirrt haben. — In diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung von H. Driesch von Interesse, der in der 4. Auflage seiner Philosophie des Organischen (1928), eigens betont, daß er „am echten Begriff der Kausalität" festhält. Er geht bei seiner Erläuterung der möglichen Kausalformen von drei „nicht bezweifelbaren" Ausgängen aus. Die

## § 4. Die Geltung der Kausalität über die Erfahrungswelt hinaus

Die Anwendung des Kausalgesetzes auf den Nachweis des Daseins Gottes begegnet sehr häufig dem Einwande, dieses Gesetz gelte nur für die Welt der Erfahrung, es dürfe nur auf die „gegebenen Objekte", nicht auf solche transzendenter Art ausgedehnt werden. Der Schluß auf eine absolute, überweltliche Ursache enthalte eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, eine Verwechslung wesentlich getrennter Begriffe, das Überspringen einer Kluft, die für menschliches Denken unübersteiglich sei. Diesen Einwand erheben nicht nur Kantianer, sondern auch viele realistisch eingestellte Philosophen, wie D. Fr. Strauß, K. Fischer, W. Wundt. Bei Naturforschern mischt er sich oft mit dem an sich berechtigten Gedanken, die Naturwissenschaft als solche müsse sich streng innerhalb der Grenzen der Erfahrungswelt halten.

Da nach Kant die Kategorien der Vernunft nur innerseelische Denkformen sind, die den Stoff der sinnlichen Anschauung zu Begriffen und Systemen prägen, so ist es klar, daß nach ihm ein philosophischer Kausalschluß niemals in die Tiefen des Seins, des Dings an sich, hineindringen, und erst recht nicht zu den Höhen übersinnlicher und göttlicher Wirklichkeit sich erheben kann. Trotzdem ist bekannt, wie Kant tatsächlich häufig im Widerspruch hierzu in Fragen des Diesseits sowohl ein Ding an sich wie auch eine von ihm ausgehende reale Wirkung

---

dritte dieser Voraussetzungen lautet: „Wenn Ursache und Wirkung im Verhältnis von Grund und Folge stehen sollen, wenn sie sozusagen ‚Funktionen' sein sollen von den Begriffen Grund und Folge, so gelten die Grundsätze der allgemeinen Lehren vom Schlusse auch für die Lehre von der Ursächlichkeit. Der oberste Grundsatz der Schlußlehre aber lautet: ‚Die Folge kann nie reicher an Mannigfaltigkeit sein als der Grund.' Daraus aber folgt, wenn Kausalität als Postulat gilt, der allgemeine Satz: Ein System kann den Grad seiner Mannigfaltigkeit nicht erhöhen" (S. 370).

anerkennt. So beschränken wir uns auf den zweiten Teil seines Grundsatzes, auf die angebliche, auch von zahllosen Nichtkantianern behauptete Unmöglichkeit, mit Hilfe des Kausalgesetzes das Dasein Gottes erschließen zu können. Und wir stellen dazu die Gegenbehauptung auf, daß der einzige für diese These angeführte Grund, das Kausalgesetz beschränke sich dem Wesen nach auf den Kreis „gegebener Objekte", auf die „Welt der Erfahrung", und die menschliche Vernunft könne gar nicht den Kreis empirisch feststellbarer Tatsachen übersteigen, durchaus hinfällig ist.

Man darf im Gegenteil sagen: Das Kausalgesetz ist seinem Wesen nach befähigt und bestimmt, nicht bei den gegebenen Objekten stehen zu bleiben, sondern die hinter der nächstliegenden, sinnfälligen Gegebenheit liegenden Seinsgründe aufzusuchen. Insofern liegt in jedem Kausalschluß ein Überschreiten des empirisch Gegebenen, das Feststellen eines „Transzendenten"; es liegt also in ihm, wenn man das Kausalverhältnis ernst nimmt, auch eine Art von Metaphysik, wie schon Hume richtig gesehen hat. Dies gilt erst recht, wenn die Naturwissenschaft aus der Stetigkeit gewisser Wirkungen allgemeine Gesetze erschließt, die den Naturlauf beherrschen; diese Gesetze sind ja keineswegs reine Erfahrungstatsachen, sondern „Wirklichkeiten" ganz anderer, höherer Art, die nur durch vergeistigende Vernunftarbeit gefunden worden. Und wenn dieselbe Vernunft auf Grund solcher Gesetze und logisch-mathematischer Berechnung weiter ganz bestimmte physikalische Tatsachen im voraus ankündigt, wenn sie durch kühne wissenschaftliche Hypothesen in dunkle Gebiete Leuchtkugeln des Denkens voranschickt, dann liegt darin erst recht ein Überfliegen des sinnfälligen Materials, ein Überschreiten der Grenzen der Erfahrung. Und tatsächlich ist dieses Vordringen des Geistes, wenn es methodisch geschieht,

kein Sprung ins Dunkle, sondern ein Sprung auf wertvolles Neuland der Wissenschaft[39].

Gewiß ist beim Gottesproblem die Kluft zwischen dem Ausgangspunkt und Endpunkt des Gedankenfortschritts weit tiefer; es ist der Abstand des Endlichen und Unendlichen, ein wirklicher Übergang zu anderer Wesensgattung. Aber dafür besteht auch anderseits hier eine stärkere geistige Einheit und innere Bezogenheit, eine einleuchtende Denknotwendigkeit, die jene Kluft überbrückt.

Erinnern wir uns zunächst, daß die Tatsache der Kausalität sich nicht nur auf einzelnen, sondern auf allen Gebieten, bei allen Erscheinungen und Besonderungen des Wirklichen bewahrheitet. Die verschiedensten Arten der Dinge zeigen in diesem Punkte keinen Unterschied. Wir forderten zwar entsprechend dem Sosein auch mannigfaltige Formen der Ursächlichkeit; aber überall wiederholt sich das Wesensgesetz: Nichts wird und geschieht ohne zureichende Ursache! Steigen wir vom mechanischen Geschehen zum organischen Leben empor, so erhöht sich zwar jene Form (zur Selbstbewegung), aber das Wesen der Kausalität bleibt bestehen. Noch mehr verfeinert und vergeistigt sich die Art der Verursachung auf seelischem und sittlichem Gebiete; in der Tat eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος! Und doch, bei tieferem Forschen zeigt sich auch hier reale Ursächlichkeit — gerade unsere materialistischen Gegner suchen ja mit kausalen Argumenten die seelische Freiheit zu bestreiten! Andere Philosophen, die den Schluß auf die Erstursache ablehnen, erklären sich doch kausalgesetzlich genötigt, im Innern des Menschen eine Seele, die denkt und fühlt und will, anzunehmen; sie nehmen

[39] S. oben S. 64 f. Vgl. hierzu L. Graetz, Alte Vorstellungen und neue Tatsachen der Physik 1925, S. 2. 19. — Die Art und Weise, wie H. Driesch die Notwendigkeit eines übermateriellen, inneren Wirkprinzips in jedem Organismus, die Existenz einer „Entelechie", nachweist (Philosophie des Lebens [4], S. 119–125), ist durchaus metaphysisch in unserm Sinne.

auch eine Willensfreiheit an, die sich entscheidet und bewegt und schuldig macht. Dies alles bezeugt die schrankenlose Allgemeinheit des Ursachengesetzes; es schließt zum Teil schon die gleiche Transzendenz in sich, die man dem Gottesbeweis zum Vorwurf macht.

Nun sagen wir: Wenn alle Einzelwesen und Einzeltatsachen im Universum unter der Herrschaft der Kausalität stehen, dann muß auch das Ganze, die Summe jener Einzelheiten, kausal bedingt sein, auf eine Seins- und Wirkursache zurückweisen. Die ungeheure Größe und Massenhaftigkeit des Weltalles vermag das Wesentliche der Dinge nicht zu ändern; man möchte eher sagen, mit jeder weiteren Ausdehnung, mit jedem neuen Art- und Wirkgebiet der Natur wächst nur die Summe der erklärungsbedürftigen Wirklichkeit. Nur für die sinnliche Phantasie kann sich bei endlos erweitertem Weltbild die Notwendigkeit der Erst- und Allursache in etwa verschleiern! — Man wird vielleicht erwidern, das Ganze der Welt sei nicht bloße Summe der Teile, sondern etwas Tieferes und Andersartiges; wie wir ja auch beim Organismus und beim Wesen des Staates von einer solchen tieferen Lebenseinheit sprechen. Diese Entgegnung ist berechtigt; aber sie hilft nicht den Gegnern, sondern uns! Denn sobald sie eine solche Wesenseinheit hinter den zahllosen Naturdingen als tieferen Wirkgrund annehmen, geben sie tatsächlich ihren empiristischen Grundsatz preis. Die Einheit der Teile im Organismus, der Millionen Atome im beseelten Körper, erwächst ja nicht aus empirisch greifbarer Ursache, sondern aus einem überstofflichen, geistig erschlossenen Lebensprinzip. Mit dieser Parallele stellen sie also für das Ganze des Weltalls selbst eine Metaphysik auf, die sich nur dadurch von der theistischen unterscheidet, daß sie Gott pantheistisch auffaßt, Gott als Seele des Universums den Weltlauf bestimmen läßt!

Für unsern Standpunkt aber läßt sich weiter sagen: Die Erkenntnis einer Gesamtursache der Welt hat nicht nur dieselbe Klarheit wie die der Einzelursachen; sie ist im Grunde klarer und sicherer. Denn woher kommen die Unsicherheiten in der Erklärung irdischer Wirkungen? Einmal, wie schon bemerkt, aus der Schwierigkeit, das tiefere Wesen der Naturdinge, etwa das Wesen eines Eichbaums, anzugeben. Daher läßt sich selten a priori sagen, welche Wirkkräfte einem Dinge eigen sind und eigen sein müssen. Zweitens aus der Vielheit und Verwicklung der sicher vorhandenen kausalen Einflüsse. Dieser Umstand macht es schwierig, aus zahlreichen Bedingungen und Begleitursachen die eigentliche Ursache herauszuheben. Ganz anders ist es beim philosophischen Schluß auf die Totalursache der Welt. Hier stützt sich der Denkgeist auf den einfachsten, evidenten Kern des Kausalgesetzes: Alles real Seiende, das entsteht, muß eine ebenso reale Ursache haben. Die verwirrenden Unterschiede empirischer Gattungen, Arten und Individuen liegen hinter uns; wir haben es zu tun mit dem grundlegendsten, allgemeinsten Begriff, dem Begriff des Seienden. Bei ihm kann von einer unzulässigen Überschreitung des Geltungsgebiets keine Rede sein; auch dann nicht, wenn wir vom (bedingten) Sein der Naturwesen auf ein unbedingtes Sein schließen. Hier ist uns, wie früher gezeigt, eine möglichst innerliche und nötigende Einsicht in den Sachzusammenhang von Subjekt und Prädikat geboten; das Seinsprinzip der Ursächlichkeit schließt sich unmittelbar mit dem Seinsgesetz von der Identität und dem Widerspruch zusammen. In seinem Lichte werden uns die Naturursachen mit ihrer kunstvollen Verflechtung wenigstens im tiefsten Grunde verständlich; in seinem Lichte erscheinen die Unterschiede in ihrer Art und kausalen Bedeutung durchaus als Frage zweiten Ranges. Bei Abkehr aber von seinem Lichte, bei Leugnung der ausnahms-

losen Geltung des Kausalprinzips, trübt und zersetzt sich auch der Zusammenhang innerhalb der Natur, ja sogar die Logik der Naturerkenntnis; ähnlich, wie wenn man das Gesetz der Identität und des Widerspruchs ernstlich bezweifeln wollte.

Und noch eine dritte Erleichterung für die richtige Würdigung der Kausalität läßt sich hier anführen. Bei Ergründung der Einzelwesen und -vorgänge kann sich ein falscher Schluß dadurch einschleichen und im Denken festsetzen, daß man stets Gelegenheit hat, sich in täuschende Hypothesen einzulassen, ungenügende Ursachen herbeizurufen und schließlich in einem Kreislauf von Ursachen das Heil zu suchen. Diese Gefahr ist nicht vorhanden, wo es sich um das Ganze der Schöpfung und seine Erklärung handelt. Hier erscheint dem geistigen Blick *neben* dem zu erklärenden Weltganzen, wenn wir das Absolute *ausschalten*, nur mehr das reine, vollkommen leere *Nichts*; denn außer der Summe alles gewordenen Seins gibt es nur das schlechthinige Nichtsein. Der Gedanke aber, aus und nach solchem Nichts sei der gewaltige Weltbau von selbst, d. h. ursachlos entstanden, ist für die Vernunft unvollziehbarer als die Annahme, es möchte irgendwo innerhalb eines reichen sinnfälligen Schöpfungsganzen neues Sein ursachlos geworden sei.

Wer überhaupt der menschlichen Vernunft das Recht und die Kraft kausaler Betrachtung und Erforschung der Dinge zuerkennt, wer die positiven und staunenswerten Erfolge solcher Bemühung auf allen Wissensgebieten sieht und rühmt, der bringt es nicht fertig, der Vernunft in ihrem Wahrheitsdurst plötzlich Halt zu gebieten, wenn sie nach so vielen Einzelschritten endlich dort angelangt ist, wo der ganze Sinn und Zweck des Ursachengesetzes als eines allgemeinen Seinsgesetzes seine eigentliche Erfüllung finden soll.

## Zweiter Teil

# Der kosmologische Gottesbeweis

## Vorbemerkung über Verschiedenheit und Zusammenhang der Gottesbeweise

1. Die philosophiegeschichtlich bedeutsamsten Gottesbeweise, auf die schließlich alle anderen Beweisversuche zurückgehen, sind der kosmologische, der teleologische, der ideologische und der ethische Gottesbeweis. Der kosmologische Beweis geht aus von der allgemeinen Natur des endlichen Seins, vor allem von seiner Schwäche und Unvollkommenheit im Entstehen und Bestehen; er erschließt aus ihr gemäß dem Ursachengesetz die Existenz eines ewigen, vollkommenen, in sich ruhenden Weltgrundes. Der teleologische Beweis hält gleichfalls den Blick auf die Weltwirklichkeit gerichtet. Er sieht in ihr aber nicht so sehr die Spuren tiefinnerer Nichtigkeit und Unvollkommenheit, als vielmehr die gedankliche Ordnung und kunstgemäße Gestaltung, die Spuren eines zwecksetzenden Geistes. Diese Tatsachenwelt wird dann, wie beim kosmologischen Argument, kausal gewertet, auf die Existenz und Tätigkeit einer schöpferischen Weisheit zurückgeführt. Wie uns aber gleich beim Eingang in die philosophische Wahrheitsforschung neben der dunkeln, rätselhaften Tatsache des Ich als zweiter, ganz anders gearteter Inhalt das ideale Sein der Begriffe, die in sich klare Geltung ewiger Wahrheiten begegnete, ohne die überhaupt keine Forschung und Wissenschaft möglich ist, so reiht sich nun an die beiden „realistischen" Gottesbeweise der ideologische Gottesbeweis an, dessen Methode vor allem seit

dem hl. Augustin eine Rolle in der denkenden Erfassung des höchsten Wesens spielt. Bei Augustin sind es eben jene unabweisbaren und normgebenden Wahrheiten, aus denen er die Notwendigkeit einer subsistierenden einheitlichen Wahrheitsmacht ableitet. Ob und wieweit solche Gedankengänge wirklich zur sicheren Erfassung des Daseins Gottes ausreichen, ohne daß auf eine kosmologische Begründung zurückgegriffen wird, muß sich bei der Darstellung und Kritik dieser Theorie herausstellen. Mit dem Beweis aus den Ideen berührt sich unverkennbar der ethische oder moralische Gottesbeweis; er gründet sich auf die sittliche Anlage des Menschen und die sittliche Ordnung und Gesetzlichkeit, die alles geschöpfliche Wollen und Handeln beherrscht. Auch hier begegnet uns eine ideale, über den Dingen schwebende Gesetzlichkeit; aber abgesehen davon, daß sie noetisch auf der realen Güterordnung aufruht, schließt sie auch eine durchaus realistische Bindung und Zielweisung ein, so daß sie enger, als das ideologische Argument, mit der kosmologisch-teleologischen Betrachtungsweise verflochten ist. Im allgemeinen aber werden wir sehen, daß eine scharfe Scheidung zwischen den Beweisgängen nicht möglich ist; sowohl die Grundlagen wie das Ziel und Ende der ganzen philosophischen Untersuchung sind dafür zu tief und einheitlich bewurzelt.

Das gleiche gilt von der noch bedeutsameren Unterscheidung, die wir schon in dem Gesamttitel dieses Werks „Dasein und Wesen Gottes" vorfinden; von dem Unterschiede zwischen der Begründung des Daseins Gottes einerseits und der Erklärung des Wesens Gottes anderseits. Die methodische Trennung dieser beiden Fragen, ob Gott ist (an sit), und was Gott ist (quid sit), war schon der Scholastik ganz geläufig; wir haben sie schon früher als für unsere Zeit und für unsern Zweck besonders fördernd anerkannt[1]. Aber es ist ganz selbst-

[1] S. S. 35.

verständlich, daß schon in der Daseinsfrage irgendein Wesensbegriff Gottes, wenn auch ein unvollkommener, vorausgesetzt ist. So schließt z. B. der hl. Thomas, nachdem er durch seine Beweise ein Erstbewegendes, eine Erstursache, ein absolut Notwendiges über dem Zufälligen gefunden hat, jedesmal mit der Bemerkung: „Dieses aber nennen alle Gott“[2]. Die relativ verschiedenen Ausgangspunkte und Inhalte der vier Beweisformen wecken nun aber notwendig das intellektuelle Bedürfnis, die Ergebnisse derselben einheitlich zusammenzufassen und so einen vollständigeren Begriff des wahren Absoluten zu finden. Noch mehr nötigt die Größe und Erhabenheit des Denkinhaltes, die intellektuelle Schwierigkeit, das Wesen Gottes wahr und lebendig zu erfassen, zu einer tiefergehenden metaphysischen Untersuchung. So soll ja auch in diesem Werke ein eigener Band der philosophischen Betrachtung des Wesens Gottes gewidmet sein.

Und doch ist auch hier keine strenge Scheidung möglich. Jede wirklich haltbare Begründung des Daseins Gottes klärt und erhellt irgendwie auch den Begriff Gottes, jeder neue Gottesbeweis trägt auch schon neue und schärfere Züge in das Wesensbild Gottes ein. Es wäre unnatürlich, wollten wir bei den einzelnen Gründen für das Dasein Gottes immer nur das nächste, aktuell erschlossene Wesensmerkmal des Absoluten buchen und festhalten, uns aber jeden Ausblick auf andere Eigenschaften, mag er noch so nahe liegen, verwehren. Gerade die im konkreten Aufstieg des Denkens gewonnene Lebendigkeit der Erkenntnis, der klar erfaßte Abstand des Absoluten vom Endlichen, leitet auch am natürlichsten zum wahren Gottesbegriff über. Wenn sich so auf verschiedenen Wegen die Notwendigkeit des absoluten, göttlichen Weltgrundes ergibt, wenn dabei manche Ergebnisse sich treffen und ergänzen, so wächst und bestätigt sich

[2] S. theol. I q. 2 a. 3.

auch die Sicherheit der einzelnen Schlußfolgerung. Für eine besondere Behandlung des Wesens Gottes bleibt dabei noch Arbeit in Fülle übrig.

Vielleicht kommt dem Leser die Frage, wie es sich denn mit dem sog. historischen Gottesbeweise verhalte. Ist die allgemeine Verbreitung der Religion, der Einklang der größten Geister der Menschheit, das Zeugnis und Werturteil des gesunden Menschenverstandes nicht auch ein beweiskräftiger Grund für das Dasein Gottes? In dieser allgemeinen Form ist es jedenfalls kein selbständiger Gottesbeweis; denn soweit Religion auf Vernunfterkenntnis beruht, sind die leitenden Gesichtspunkte tatsächlich in den oben genannten Beweisgängen enthalten und systematisch entwickelt. Die große Geschichte der Religionen ist allerdings geeignet, durch den Zusammenklang so vieler Denker und Völker die Wirkung jener Beweisgänge zu verstärken.

Es gibt jedoch eine andere Form des historischen Beweises, die nicht beim Geschichtlichen stehen bleibt, sondern von ihm zu einer tieferen, metaphysischen Seinsschicht vordringt und damit auch einen selbständigen erkenntnistheoretischen Wert gewinnt. Die Geschichte weist bestimmte einzelne Tatsachen auf, die weder naturgeschichtlich noch geistesgeschichtlich aus natürlichen Kräften zu erklären sind; in erster Linie die Wunder und Weissagungen, die sich als übernatürliche, von Gott gewirkte Kennzeichen seiner Offenbarung darstellen. Sie bezeugen zunächst diese positive Offenbarung, die göttliche Sendung Christi, die übernatürliche Autorität der Kirche; aber dem Unglauben gegenüber legen sie a fortiori auch Zeugnis ab für die Existenz Gottes, des Schöpfers und Herrn der Natur. Auch die sog. historischen, d. h. nur in großem historischem Rahmen erkennbaren Wunder, die Berufung und Entwicklung des messianischen Volkes, die wunderbare Entfaltung und Dauer der Kirche lassen sich aus

rein diesseitiger Ursächlichkeit nicht erklären. Soweit überhaupt die Geschichtsphilosophie zur eigentlichen Philosophie wird, und speziell die Religionsgeschichte hier und da bestimmte metaphysische Gesetze bloßlegt, kann sogar die außerchristliche Religionsgeschichte gediegene und bemerkenswerte Beiträge zum kosmologischen und teleologischen Gottesbeweise liefern. Endlich könnte das unabsehbare, freilich kritisch noch zu wenig gesichtete Material, das im Leben der Heiligen, in den Erlebnissen der Mystiker, in den Erfahrungen und Gesichten der Frommen aller Bekenntnisse mit dem Anspruch unbedingter Sicherheit und göttlicher Herkunft auftritt, bei gründlicher und gewissenhafter Verarbeitung für einen historischen Gottesbeweis Wert gewinnen.

2. Der Unterschied des kosmologischen vom sog. ontologischen Gottesbeweise bedarf noch einer kurzen Erklärung. Wollten wir uns nur an die Bedeutung der griechischen Stammwörter halten und vom geschichtlich gewordenen Sprachgebrauch absehen, so ließe sich, da „Kosmos" zunächst Zierde und Ordnung bedeutet, hier also auf die Ordnung und Schönheit des Weltalls gehen würde, mit Recht der zweite, teleologische Beweis als der kosmologische bezeichnen. Aber Kosmos bedeutet ja schon im Griechischen auch das Weltall als solches, das Ganze der Wirklichkeit; und so ist auch die überlieferte philosophische Benennung sinnvoll und begründet.

Tatsächlich betrachtet das kosmologische Argument die allgemeinsten Grundeigenschaften der Weltdinge, die Art ihres Seins und Werdens, ihre Veränderlichkeit und Zufälligkeit. Daher könnte rein sachlich der Name „ontologischer Gottesbeweis" als der allertreffendste erscheinen. Allein diese Benennung ist nun wiederum durch die geschichtliche Terminologie für eine andere Beweisform mit Beschlag belegt; für eine Methode, die ebenfalls das allgemeinste Sein zugrunde

legt, aber nicht das reale, sondern das rein gedachte Sein, und gerade deswegen von der peripatetischen Schule und allen echten Metaphysikern als ein Scheinbeweis abgelehnt wird[3]. Da diese Theorie von manchen Gegnern der Gottesbeweise, nicht zuletzt von Kant, immer wieder und nicht ohne Absicht mit dem kosmologischen Beweise verwechselt wird, so sollen die beiden historischen Grundformen des ontologischen Beweises hier kurz gekennzeichnet werden.

Der hl. Anselm und später Descartes sind in ihrer Konstruktion des Beweises vom Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens ausgegangen. In diesem Begriffe ist zunächst nur ein ideales Sein, ein reines Gedankending gegeben. Nun ist aber nach ihnen das Dasein, das Sein der Wirklichkeit, offenbar vollkommener als das bloß gedachte. Wenn also Gott ausdrücklich als das allervollkommenste Wesen anerkannt wird, muß ihm unbedingt auch jener wichtige Vorzug, das Wirklichsein, zukommen. Aus der absoluten Vollkommenheit Gottes folgt also unmittelbar auch sein Dasein. — Diese Schlußweise enthält einen ganz unzulässigen Sprung aus dem Reich der Begriffe in das der Wirklichkeit. Alles begriffliche Sein als solches bedeutet nach unserer früheren Darlegung nur die Denkbarkeit oder reine Möglichkeit eines Dings; solche Möglichkeit ist aber nie und nirgends der Wirklichkeit gleich, ist vielmehr ihr gegenüber ein Noch-nicht-sein. Daher kann aus ihr nimmer das wirkliche Sein gefolgert werden; auch dann nicht, wenn es sich um die höchsten und in sich vollkommensten Möglichkeiten handelt. Auch bei Gott dürfen wir die in seinem Begriff mitgedachte höchste Vollkommenheit nicht der Wirklichkeit gleichsetzen. Das Wirklichsein einer Idee ist überhaupt kein einzelner „Vorzug", der mit anderen Wesensvorzügen in einer Linie

[3] S. oben S. 16 f.

steht, den wir zu ihnen gleichsam addieren könnten, um so Begriffe zu Tatsachen zu erheben!

Eine Verfeinerung des ontologischen Verfahrens findet sich bei Leibniz. In Anschluß an die ältere, aristotelische Metaphysik betont er, Gott sei vor allem in dem Sinne das vollkommenste Wesen, daß er nicht zufällig, sondern notwendig existiert. Sein Dasein ist ihm nicht geschenkt, sondern in seiner Wesenheit miteingeschlossen; m. a. W. bei Gott ist faktisch die Möglichkeit der Wirklichkeit gleich. Nach dieser richtigen Prämisse schließt Leibniz weiter: Für die menschliche Vernunft besteht kein Zweifel über die Möglichkeit Gottes; die Gottesidee ist eine der hellsten und harmonischsten Ideen. Daher dürfen und müssen wir bei Gott — und bei ihm allein — unmittelbar von der Möglichkeit auch auf die Wirklichkeit, auf das Dasein Gottes schließen. — Auch diese Begründung ist ein Trugschluß; schon der hl. Thomas widerlegt ihn auf den ersten Blättern der Summe; und nach seinem Vorgang haben auch die späteren katholischen Denker der großen Mehrzahl nach den ontologischen Beweis preisgegeben oder beiseite gelassen. Sie alle geben zu, daß in Gott sachlich das Dasein mit dem Wesen identisch ist, daß seiner unendlichen Vollkommenheit die Existenz notwendig innewohnt. Aber solange dieses Wesen und diese Vollkommenheit von uns Menschen nicht geschaut, vielmehr nur als abstrakte Wesensmöglichkeit erkannt wird, ist auch das Dasein Gottes für uns nicht unmittelbar einleuchtend. Das Dasein Gottes ist, wie Thomas sagt, für uns nicht die erste, evidente Wahrheit; es muß vielmehr mittelbar erkannt werden „durch das, was unserer Erkenntnis näher steht, d. h. durch seine Wirkungen“[4].

[4] S. theol. I q. 2 a. 1.

## 1. Kapitel

# Die Grundgedanken des kosmologischen Beweises

Der kosmologische Gottesbeweis bildet insofern die Grundlage der Gottesbeweise, als „das Sein schlechthin" die Grundlage aller näheren Bestimmungen und Arten des Seins ist. Die Weltwirklichkeit stellt sich nun in mehrfacher Form als ein bedingtes und abhängiges Sein dar, das notwendig ein unbedingtes und selbständiges Sein, m. a. W. einen absoluten Seinsgrund, voraussetzt.

Die aristotelisch-thomistische Philosophie nennt das hierbei gültige und entscheidende Prinzip *Kausalität* im weiteren Sinne, Erschließung der Ursache aus den Wirkungen[1]. Dabei werden vor allem *drei* Gedankengänge unterschieden. Man geht erstens von der *Bewegung und Veränderung* der Weltdinge aus; sodann von der *ursächlichen Bewirkung* des einen durch das andere; endlich von der Kontingenz der Weltdinge, der *Zufälligkeit* alles Endlichen. Wenn wir hier von dieser Reihenfolge in etwa abweichen und das *zweite Argument* an die Spitze stellen, so haben wir dafür mehrere Gründe. Gegenüber der heutigen Kritik mußten wir das Gesetz der Ursächlichkeit als solches eingehend darlegen und verteidigen. Daher ist es natürlich, daß wir nun auch im Gottesbeweise zuerst die Art der *Ursächlichkeit* im engeren Sinne untersuchen und so den Ertrag jener Erörterung unmittelbar verwerten. Zweitens fassen wir bei diesem Gedankengange das

[1] S. oben S. 74.

Wichtigste im Weltgeschehen ins Auge; nämlich das Bewirken und Entstehen der Dinge selbst, das substantiale Werden, während bei jenem ersten Leitgedanken nur das akzidentelle Werden und Sein, die Bewegung und Veränderung an den Dingen, im Vordergrunde steht. Die Evidenz des Kausalschlusses ist aber stärker, jedenfalls für das schlichte Denken eindrucksvoller, wenn es sich um die Hervorbringung neuer Wesen handelt, als wenn ein vorhandenes Wesen sich in seinen Zuständen wandelt und entwickelt[2].

Da bei jeder metaphysischen Beweisführung zahlreiche Einwände und Schwierigkeiten unvermeidlich sind, vor allem aber bei unserem Thema und bei der heutigen Geisteslage, so ist es empfehlenswert, ja geboten, zuerst den positiven Sinn und Gehalt der drei Begründungen, unbeschwert von Zwischenfragen, einfach und möglich plastisch herauszustellen. Eine Reihe ernster Einzelfragen und Schwierigkeiten, sie sich hier von alters her oder im Lichte moderner Naturerkenntnis aufdrängen, soll dann in einem zweiten Kapitel gesondert behandelt werden.

## § 1. Der Schluß von der Ursächlichkeit in der Welt auf eine erste, ungewordene Ursache

Als Beispiel dieser Schlußfolgerung wählen wir die kurze, immer wieder von ernsten Philosophen durchdachte Formulierung des hl. Thomas: „Wir finden, daß in diesen Sinnendingen eine Ordnung der wirkenden Ursachen besteht. Es findet sich aber nirgendwo, es ist auch nicht möglich, daß etwas wirkende Ursache seiner selbst ist, weil es dann früher dasein müßte als es selbst; was unmöglich ist. Es ist aber (auch) nicht möglich, bei den Wirkursachen ins Unendliche weiterzugehen;

[2] Auch der hl. Thomas bezeichnet die Neubildung von Substanzen als die via efficacissima für den Nachweis einer Ursache (S. c. Gentil. I c. 13).

denn bei allen geordneten Wirkursachen ist das Erste die Ursache des Mittleren, und das Mittlere die Ursache des Letzten, gleichviel ob es mehrere oder nur ein Mittleres gibt. Fällt aber die Ursache hinweg, so fällt auch die Wirkung. Gibt es also kein Erstes unter den Wirkursachen, dann auch kein Letztes und Mittleres. Wollte man aber mit den Wirkursachen ins Unendliche weitergeben, so haben wir tatsächlich keine erste Wirkursache und so auch keine letzte Wirkung und keine Mittelursachen; was offenbar falsch ist. Es ist also notwendig, irgendeine erste Wirkursache zu setzen; und diese nennen alle Gott"[3]. Suchen wir diese abstrakten Gedanken durch anschauliche Betrachtung der Natur zu verlebendigen. Hier tritt uns die Ursächlichkeit am klarsten in den Lebewesen entgegen. Diese heben sich eben am deutlichsten als Substanzen, d. h. als eigenständige, eigenartige, in sich geschlossene Wesen von dem unbestimmten Hintergrunde der Natur ab. Hier können wir Anfang und Ende, Entstehen und Vergehen, Wirken und Leiden am sichersten unterscheiden. Wie steht es nun mit dem realen Sein dieser Wesen? Ist es eigenständig, für sich bestehend in dem Sinne, daß es unabhängig von anderem Sein da ist und wirkt, daß es seine Kraft in sich selbst trägt? Ganz im Gegenteil. Diese Blumen sind entstanden aus Samenkörnern, die von anderen Wesen der gleichen Art stammen. Diese Bäume, und wären es Riesen des kalifornischen Urwaldes, setzen andere Organismen gleicher Gattung voraus; sie werden einmal hinsinken, vermodern und andern Lebewesen Platz machen. Das gleiche Gesetz des Seins und Werdens herrscht in der Tierwelt; ringt hier das Leben sich einerseits zu größerer Freiheit, Beweglichkeit und Innerlichkeit empor, so wird es anderseits um so mehr abhängig von seinen Erzeugern und seiner ganzen Umwelt. Die Zeugung selbst, die ursächliche Funktion, wird hier auch lebendig als Trieb

[3] S. theol. I q. 2 a. 3.

empfunden; aber sie bleibt doch völlig gebunden an die Gesetze der Gattung. So zeigt sich eine Kette von neu entstehenden Wesen, eine Reihe von Ursächlichkeiten, die durch zahllose Glieder in eine unabsehbare Vergangenheit hinaufreicht; die heutigen Individuen haben ihr Dasein empfangen von Vorfahren, die alle in gleicher Weise ein geschenktes Dasein haben. Nirgendwo finden wir ein Erstes, das aus und durch sich selbst besteht, das Dasein und Sosein der unermeßlichen Artreihe verursacht haben kann.

Das Haupt der irdischen Schöpfung, der Mensch als vollkommenstes Lebewesen, bleibt unter dem gleichen Gesetz des Entstehens und Vergehens, der Abhängigkeit von organischer und physikalischer Ursächlichkeit. Aber kraft seiner geistigen Natur gibt er uns doch überraschenden Aufschluß über das Wesen der Substanzialität und Kausalität.

Bei jeder Geburt eines Menschen tritt zweifellos ein neues, für sich bestehendes und bedeutsames Wesen in die Schöpfung ein. Im Selbstbewußtsein erkennt sich der Mensch als einmalige, geschlossene, dauernde Wirklichkeit, im Wollen und Handeln ebenso als ein aktives, von innen nach außen schaffendes Prinzip — als die einzige wahrhaft durchsichtige Ursächlichkeit[3a]. Zugleich aber: derselbe Mensch erfährt in sich klarer als sonst irgendwo die Schranke der Zeitlichkeit, des Gewordenseins, der allseitigen Abhängigkeit von Eltern und Voreltern, von ursächlichen Kräften der Natur, der Rasse und Kultur. Und das Hinaufsteigen in der Reihe der Ursachen bis in die graue Vorzeit gibt uns nicht die mindeste Erklärung über eine „Erstursache" dessen, was wir Mensch nennen, es verschärft nur das Rätsel, wo und wie der so wunderbar aus Geist und Stoff gewobene Mikrokosmos des Menschen und der

[3a] S. oben S. 75. 80.

Menschheit durch eine „zureichende Ursache" seinen Anfang genommen habe.

Wie unvollkommen überhaupt auf allen Stufen des endlichen Lebens die Ursächlichkeit ist, wie wenig die „Reihe" der Zeugungen schon eine wahre „Ordnung" der Wirkursachen ist — der Ausdruck ordo bei Thomas kann sprichlich beides bedeuten —, das haben schon die Alten klar erkannt und hervorgehoben. Zunächst, daß alle endlichen Ursachen zum Schaffen und Gestalten einer von ihnen unabhängigen Materie bedürfen; dies gilt von der Seele des Organismus ebenso wie von der Tätigkeit des menschlichen Künstlers. Auch die andere Tatsache ist kennzeichnend, daß neben der eigentlichen, artbestimmenden Ursache stets zahlreiche Wirkkräfte der Umwelt, die sich als Hilfsursachen oder Bedingungen bezeichnen lassen, zur Wirkung notwendig sind. Besonders feinsinnig ist die Bemerkung des hl. Thomas, daß alle irdische Zeugungskraft nur das Werden, nicht aber das Sein im vollen Sinne mitteilen kann; denn mit dem Augenblick der Geburt löst sich das erzeugte Wesen von dem der Eltern ab, der Sohn führt ein eigenes Leben weiter, nachdem der Vater längst gestorben ist; ähnlich wie das Kunstwerk in seiner Schönheit und Bedeutung den schaffenden Künstler um Jahrhunderte überdauert[4].

Bei der Flüchtigkeit und Eintönigkeit des individuellen Generationenwechsels ist es verständlich und sinnvoll, wenn man jenseits der Individuen die Arten und Gattungen der Lebewesen als die wahrhaft herrschende Realität anerkennen wollte und versuchte, diesen bleibenden, Jahrtausende überdauernden Kollektivwesen eine Art schöpferischer Kausalität beizulegen. Aber es bleibt doch sehr fraglich, ob wir diesen überindividuellen Lebenseinheiten ein selbständiges Dasein, damit auch eine daseinbegründende Ursächlichkeit zuerkennen dürfen; sie sind jedenfalls mehr Form- und Zielursachen als eigentliche Wirkursachen. Heute ist diese Frage schon um deswillen wenig belangreich, weil die Naturwissenschaften darin einig sind, daß auch die Arten und Gattungen der Lebewesen erst in bestimmter Zeit zu existieren angefangen haben; wir müssen daher bei ihnen ebenso die Frage des Woher und Wodurch stellen, wie bei den Einzelwesen. Und wenn wir diese „höhere" Ursächlichkeit noch allgemeiner fassen, wenn wir das Leben der Gattungen erweitern zum

[4] S. unten 2. Kapitel § 6, 2.

„Leben" als solchen, zum kosmischen Gesamtleben, das sich über dem anorganischen Grundgerüst der Welt erhebt und fortschreitend entfaltet und auswirkt, wie es naturalistische Denker tun, dann führt uns auch diese Betrachtung nicht weiter. Auch dieses Gesamtleben ist offenbar nicht die erste, schöpferische „Ursache", sondern eine mannigfach bedingte und recht späte „Wirkung" des Naturganzen. Alles organische Leben hat seinen Anfang genommen; es gab eine Zeit, da die Erde noch kein Lebewesen beherbergen konnte! Der älteren Philosophie war diese Tatsache unbekannt; ebenso unbekannt, wie die andere Tatsache, daß kein Lebewesen sich von selbst, d. h. aus unorganischer Materie, entwickeln kann: Omne vivum e vivo! Damit ist die Frage nach der Erstursache des Lebens heute für den reinen Diesseitsstandpunkt erst recht peinlich und unlösbar geworden.

Der intellektuelle Drang, über die nächsten Ursachen zu höheren ursächlichen Mächten aufzusteigen, hatte in ältester Zeit dazu geführt, die Erde als die allgemeine Mutter des Lebens anzusehen; die „festgegründete" Erde wie als Trägerin, so auch als Ursache alles dessen, was sie verschönt und belebt, göttlich zu verehren. Daneben und darüber erscheinen im ältesten Mythos der Völker Sonne und Mond als Beherrscher des Weltalls, als Lichtspender, wie als Quellen der Lebenskraft und Lebensfülle auf Erden. Realistische, wenn auch naive Beobachtung und echter Kausaltrieb lagen bei jenen Naturmenschen dieser Kosmologie zugrunde. Aber wie kurzsichtig und ungenügend erscheint uns heute die Vergöttlichung dieser Naturmächte, wie trügerisch und verfehlt der Gedanke, diese Himmelskörper seien die erste, selbständige in sich ruhende Weltursache! Uns ist die Erde nicht *mehr* als ein kleiner Planet, ein winziges Bruchstück der Sonne, das sich zwar räumlich von ihr abgelöst hat, aber dynamisch völlig von ihr beherrscht wird. Und die Sonne selbst, wie ist sie in ihrer Majestät gesunken, zu einem

gewöhnlichen Fixstern zusammengeschrumpft, von gewaltigen kosmischen Mächten ursächlich bedingt, ähnlich wie das Stäublein, das im Winde fliegt!

Was dem heutigen Denken als wahrhaft groß und allbeherrschend erscheint, das sind die allgemeinen Kräfte der Natur, wie Gravitation, Licht, Wärme, Elektrizität und die allgemeinen Gesetze, nach denen diese Kräfte im Größten wie im Kleinsten wirken; das ist die wunderbare Ordnung, Sicherheit und mannigfaltige Schönheit, die sich in ihrem Rahmen entfaltet und die anorganische Grundlage und Vorbereitung für die Wunder des Lebens herstellt. Dürfen wir nicht in ihnen ein höheres System von Ursachen erblicken, als es im Zeugungsprozeß und im Wirken und Schaffen des Menschen zu finden ist? Haben wir nicht hier jene Art der Kausalität vor uns, von der Thomas sagt, daß sie nicht nur das Werden der Dinge veranlaßt, sondern auch ihr Sein, ihren dauernden Bestand und ihr Wirken trägt und aufrechthält?[5] Es ist tatsächlich so, aber doch nur bis zu einem bestimmten Grade. Denn wir müssen wiederum fragen: Sind jene Kräfte und Gesetze subsistierende Wesen, daseiende, für sich bestehende Wirklichkeiten, die demgemäß auch Dasein geben, andere Wesen hervorbringen können? Sind sie nicht, ähnlich den organischen Arten und Gattungen, an sich Gedankendinge, abstrahiert aus der substantiellen und konkreten Wirklichkeit — freilich in vollkommenem Einklang mit dieser Seinsgrundlage (cum fundamento in re)? Ist ihr „Herrschen" und „Leiten" nicht wesentlich verschieden von dem Sein und Wirken der Ursachen? Ist insbesondere die „Ordnung" des Weltalls nicht ein Wert- und Zielbegriff, der deutlich verschieden ist vom Begriff der Wirkursache? Wir lassen diese Frage einstweilen beiseite,

[5] Vgl. Thomas, S. theol. I q. 46 a. 2 ad 7.

wir legen nur das Eine nochmals fest: Das ganze Reich des organischen Lebens und der menschlichen Ursächlichkeit, wie es sich von diesem gewaltigen Welthintergrunde abhebt, kann in keiner Weise als Erstursache gelten; es ist nach allen Richtungen, nach Dasein und Sosein, völlig unselbständig, von anderen und mächtigeren Faktoren bedingt.

Wie aber steht es mit dem Reich der anorganischen Natur? Gibt es in ihr außer und neben der steten Bewegung, die niemand leugnet, auch für die heutige Wissenschaft noch ein wirkliches Werden neuen Seins und ein entsprechendes ursächliches, aktives Wirken? Lassen sich hier noch „Substanzen" in irgendeinem Sinne unterscheiden, ich meine abgegrenzte „Wesen", „Ganzheiten", „Art- und Formgebilde"? Hat sich nicht mehr und mehr alles, was bisher fest und eigenartig erschien, in einen Fluß raumzeitlicher Erscheinungen aufgelöst, in dem es keine ruhenden Stoff- und Kraftzentren, keine qualitativen Neubildungen mehr gibt? Auf den ersten Blick kann es so scheinen, wenn man die modernen physikalisch-chemischen Theorien über Stoff und Energie auf sich wirken läßt. Wie aber die ältere mechanistische Theorie eines Descartes, die in der Natur nur Ortsbewegung und geometrische Verhältnisse, aber keine spezifischen Eigenschaften, keine verborgenen potentiellen Anlagen mehr kannte, sich allmählich wieder der reicheren und tieferen Wirklichkeit der Natur anpassen mußte, so zeigt sich auch heute, daß eine rein mechanische Erklärung der Natur nicht zum Ziele kommt. Es zeigt sich — trotz allen Streits der Meinungen —, daß es in der Natur tatsächlich neben der aktuellen Bewegung auch latente Kräfte, neben der Quantität auch qualitative Größen gibt; daß wir außer einem vorauszusetzenden, möglichst bestimmungslosen Urstoff auch eigenartige Elemente und feste Verbindungen von Elementen

vorfinden, denen wir den Namen Substanzen beilegen dürfen und müssen[6].

Die zahllosen chemischen Prozesse zeigen tatsächliche Neubildungen von Körpern, die sich wesentlich untereinander unterscheiden; Bildungen, die nicht nur akzidentelle Eigenschaften, wie Farbe, Größe, räumliche Lagerung betreffen, sondern die ganze Natur und Wirksamkeit des Körpers bestimmen. Durch diese Wesenswandlung unterscheiden sich die chemischen „Verbindungen" von bloßen mechanischen oder physikalischen „Mischungen", in denen eine substantielle Neubildung nicht zustande kommt. Die Ursachen solcher zusammengesetzter Körper sind in erster Linie offenbar die sog. Elemente, die Grundstoffe und ihre wesentlichen Eigenschaften, zu denen alsdann die allgemeinen physikalischen Faktoren, wie Wärme, Licht, Anziehung usw. als Bedingungen hinzutreten. Aber die Art und Weise, wie die Elementaratome in den Molekülen der neuen Körper verbunden, aufgebaut und geeinigt sind, ist so künstlich und mannigfaltig, daß wir sehen: es müssen dabei noch andere, vielseitiger und zielstrebig wirkende Kräfte mittätig sein.

In dem Maße, wie die Anerkennung des Qualitativen neben der quantitativen Berechnung der Naturvorgänge wieder allgemeiner geworden ist, hat in der Naturwissenschaft auch der Begriff der chemischen Substanz und der substantiellen Um- und Neubildung wieder an Ansehen gewonnen. Wenn auch die zahlenmäßige und räumliche Gruppierung der kleinsten Teilchen gesetzmäßig mit den Wesenszügen der chemischen Stoffe verbunden ist, so folgt daraus nicht, daß letztere nur in solchen mathematischen Verhältnissen begründet sind. Man faßt vielmehr dieses Wesen doch vielfach als etwas Tieferes und

[6] Vgl. P. Duhem, Die Wandlungen der Mechanik (Übersetzung) 1912, 180 ff. 337. D. Nys, Cosmologie 1928 I, 267. 283 ff.; II, 326. 341. J. Reinke, Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion 1923, S. 44 f. B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft[3] 1924, S. 60 f.

Selbständigeres, nach Art der forma specifica bei Aristoteles und Thomas. Die Eigenschaften und Wirkungen der einzelnen Stoffe sind so kennzeichnend, so bestimmt und untereinander verschieden, daß sie nur aus einer festen, wurzelhaften Einheit verständlich werden. Das gilt von den Elementen als den ersten substantiellen Einheiten, die oft – trotz verwandter Ringelektronenzahl – entgegengesetzte Eigenschaften haben; aber nicht minder von den chemischen Verbindungen, bei denen sich ebenfalls bei gleicher Art der Atome und ähnlicher Zahl und Anordnung der Atome oft so verschiedene Eigenschaften vorfinden, daß sie unmöglich als wesensgleich angesehen werden können. Die Eigenschaften sind überdies *bei einem und demselben* chemischen Körper oft so mannigfaltig und merkwürdig gemischt, daß ihr starker und dauernder Zusammenhalt nicht nach empiristischer Methode als eine zufällige, indifferente Summe kleinster Teilchen erklärt werden kann, sondern auf einen beherrschenden, irgendwie ordnenden Wesenskern zurückgehen muß[7].

Die *Elemente* selbst schienen nach dem Urbegriff des Wortes bis vor wenigen Jahrzehnten eine weit selbständigere, ja letzte Seinsgrundlage dazustellen, die überhaupt keine Wesenswandlung, keinen Prozeß der Zersetzung oder ursächlich bedingter Neugestaltung zuließ. Allein auch diese Theorie ist heute erschüttert. Die Umwandlung eines Elements in ein anderes erscheint durchaus als möglich, nachdem es gelungen ist, das Radium in Helium zu zerteilen, aus anderen Elementen Wasserstoff auszuscheiden u. ä. Die innere Möglichkeit erscheint nach heutiger Atomtheorie besonders dadurch gegeben, daß die Atome nicht mehr „unteilbare" Massenpunkte sind, sondern geordnete

[7] *Dessauer*, Philosophie der Technik, S. 138. *Nys*, Cosmologie I, 104 f.; II, 212 ff. (mit reicher Literatur) S. 322 ff. *J. Pesch*, Die großen Welträtsel I, S. 644 f.

Systeme mit weit kleineren Massenpunkten (Protonen), die von allerkleinsten, elektrischen Punkten (Elektronen) in verschiedener Zahl und Schnelligkeit umkreist werden. Somit bleibt dem Philosophen auch für die Grundstoffe ebenso, wie für die gemischten Körper, die Frage der substantiellen Neubildungen und ihrer kausalen Erklärung gestattet.

Diese Fortschritte und Wandlungen der physikalischen und chemischen Wissenschaft sind seit einigen Jahrzehnten so umstürzend geworden, daß über die Grundfragen der Stoff- und Krafttheorie auch bei den ersten Sachkennern keine Einigkeit herrscht, und scheinbar ganz gesicherte Vorstellungen wie die herrschende Licht- und Äthertheorie wieder ganz neu in Fluß gekommen sind. Immerhin setzt sich auch gegenüber kühnsten Reformgedanken die physikalische Tatsache des Stoffes, der Materie im alten Sinne, als notwendige Unterlage für Bewegung, Kraft und räumliche Disposition mehr und mehr durch. Es läßt sich eben keine wirkliche Bewegung denken ohne ein Etwas, das sich bewegt; auch kein Kraftpunkt, der hinauswirken soll, ohne einen materiellen, nicht bloß mathematischen Punkt; kein Kreisen von negativer Elektrizität um einen positiven Kern ohne räumlich getrennte Wirklichkeiten. Man müßte denn denken an geistige Monaden, an unstoffliche Seelchen, was doch völlig ausgeschlossen ist! Die wirkliche Stofflichkeit wird ja auch dadurch deutlich genug anerkannt, daß man vermutungsweise den Wasserstoff als den Urstoff aller Elemente hinstellt![8]

Das Vorhandensein des Stoffs ist, auch abgesehen von der Naturwissenschaft, die ohne ihn keinen Sinn hat, ein Erstes in der Philosophie; insbesondere der Stoff oder die Materie im Unterschied und Gegensatz zum Geist. Unter Geist verstehen wir zunächst den objektiven Geist, d. h. die unstofflichen Sachverhalte, die gedanklichen Größen. Dahin gehören die

[8] L. Graetz, Alte Vorstellungen und neue Tatsachen der Physik 1925, 1 ff. 61. 78. 117 ff. J. Wimmer, Der Aufbau der Materie 1926, S. 67 ff. D. Nys, Cosmologie I, 243 ff.

Zahlen und die Formen als solche, die Ideen und Gesetze, die Beziehungen, die Wertnormen, die Pflichten, die Wissenschaften, die sittlich-sozialen Abstrakta (Staat, Autorität usw.). Daß diese Welt des Geistig-Gedanklichen den wesenhaften Gegensatz zur Materie bildet, daß alles Stoffliche — auch in seiner Verbindung mit ihr — ihr durchaus als ein Wesensfremdes, als ein unlöslicher Rest gegenübersteht, kann niemand leugnen. Wir müßten sonst etwa die Physik in einen Teil der Logik oder der Ethik umwandeln können. Ebenso klar aber erkennen wir, ja erleben wir den Unterschied *subjektiv*, vom Ich aus, sobald sich dieses Ich in etwa aus rein sinnlichem Selbstgefühl zum denkenden und unterscheidenden Selbstbewußtsein erhoben und entfaltet hat. Der Mensch merkt trotz der unendlich innigen Verbindung von Leib und Seele sehr bald, daß in ihm zwei ganz verschiedene Seinsstufen ineinander und gegeneinander tätig sind. Im Leiblichen, in seiner Bewegung, Ernährung, Ermüdung, Erkrankung, melden sich unverkennbar die physikalischen Eigenschaften und Gesetze des Stoffes an; während die Seele aus sich heraus bildet und schafft, in der Tätigkeit des Empfindens, Wahrnehmens, Denkens und Strebens eine wesentlich unräumliche und unstoffliche Art des Tuns entfaltet, im Gedächtnis und Selbstbewußtsein sogar in sich selbst hineinschaut und ihr eigenes Leben beurteilt. Ja auch in der Sacherkenntnis erfaßt sie unmittelbar den Gegensatz jener objektiven Zweiheit des Stofflichen und Geistigen; einerseits schaut sie die Sinnesbilder der räumlich-farbigen Körperwelt; anderseits die ganz anderen, geistigen Begriffe einer höheren, immateriellen, idealen Wirklichkeit.

So ist es, von jeder Seite aus betrachtet, eine direkte Unmöglichkeit und eine Zerstörung aller Grundlagen menschlichen Forschens und Wissen, wollte man die Existenz der Materie leugnen. Daß ihr „Wesen" nicht sinnlich vorstellbar ist, daß es nur durch das Denken, und zwar durch Abstraktion aus den erfahrbaren Dingen und Erscheinungen erfaßt wird, ist allgemein zugestanden.

Doch der Zweifel an der Wirklichkeit des Stoffes beschränkt sich ja auf wenige Gelehrten. Allgemein herrscht seit Lavoisier die Theorie von der *Konstanz der Materie*, der unveränderlichen Masse des Urstoffs. Damit scheint also doch an dieser Stelle, bei der Tatsache des „Urstoffs", die Grenze zu sein, wo die empirisch *nachweisbare* Kausalität, d. h. die Entstehung neuer Substanz aufhört; wo also auch die Frage nach einer seinsschaffenden Ursache im allgemeinen ihren Sinn und ihr Recht verliert. Das trifft in der Tat zu, wenn und solange wir an den Stoff als *Gewirktes* denken; nicht aber, sobald wir versuchen, uns den Stoff als die *Ursache* der zeit-

lich entstandenen Dinge, der organischen und anorganischen Substanzen zu denken, wie es so viele Monisten offen oder versteckt tun. Unser kausales Prinzip hat eben zwei Seiten: Einmal das entstehende Sein, das einer Begründung bedarf, anderseits das bestehende Sein, das als zureichender Grund für jenes eintreten muß!

Soll nun wirklich der Stoff, dieses scheinbar Nichtgewordene und Grundlegende, nach oberflächlich-naturalistischer Auffassung die aktive Ersturſache aller weiteren Werdeprozesse im Weltall abgeben, so zeigt er sich nach vernünftiger Betrachtung zu dieser Aufgabe völlig unfähig. Wir beschränken uns, da die nähere Erklärung dieses Sachverhalts an anderer Stelle folgt, auf eine knappe Kennzeichnung der Hauptgesichtspunkte. Nach ältester und nach moderner Naturphilosophie ist der Stoff als solcher (materia prima) das, was allen Körperdingen nach Abrechnung ihrer sämtlichen formalen und dynamischen Bestimmtheiten gemeinsam ist. Der Stoff ist ein Restbestand, der möglichst bestimmungslos, jeder Gestaltung bar ist; er kann niemals für die Sinne anschaubar werden, er wird nur als letzte Grenze und inhaltärmste Art des Seins gedanklich erschlossen. Ja das Wort „Seinsart" sagt schon zuviel; der Urstoff hat keine Art, er empfängt sie erst durch die besondere Formprägung; er hat auch kein eigentliches Sein, da eine Materie ohne jede Form nicht existiert und nicht existieren kann. Der Stoff als solcher ist, wie Plato und Aristoteles sagen, nur erkennbar als Substrat des Werdens, des Wandels der Formen in allen chemischen Umsätzen. Da er kein eigenes Vollsein und Dasein hat, besitzt er auch kein eigenes Wirken, das ja immer eine Art und Richtung haben muß. Der Stoff ist gegenüber dem Wirkenden das Passive, das Gestaltbare, Sein empfangende. Als Substrat aller

Werdeprozesse ist er auch final gleichgültig, *indifferent* gegen die besonderen Arten und Werte des Seins[9].

Vergleichen wir mit dieser Kennzeichnung der Materie alles das, was wir über Wesen und Erfordernisse der *Wirkursache* gesagt haben, so sehen wir deutlich, daß hier nicht nur zwei fremdartige Begriffe sich begegnen, sondern daß der Stoff geradezu das *Gegenteil* dessen ist, was von einer Erstursache des geschöpflichen Seins zu fordern ist. Hier nur das Wesentlichste. Bei der begrifflichen Unterscheidung der Ursachen (causa formalis, materialis, efficiens, finalis) sahen wir, daß die Wirkursache, die hier in Frage steht, gerade dadurch sich von allen anderen unterscheidet, daß sie *durch ihre eigene Tätigkeit* ein anderes Sein hervorruft, während die Materialursache, sei es der Stoff des Künstlerschaffens oder des chemischen Umsatzes, der passive Teil ist. Die aktuelle Einwirkung der Ursache ist es, die im stofflichen Substrat das neue Seinsgebilde erzeugt und formt. Dieses erfahrungsmäßige Verhältnis von aktiver Ursache und passiver Wirkung hat sich uns durch metaphysische Betrachtung als ein notwendiges, für *jede* Ursächlichkeit wesentliches Verhältnis herausgestellt. Zugleich zeigte sich, daß zum aktuellen Wirken nur solche Wesen fähig sind, die aktuelles Sein, die volles Dasein haben; nur, was in sich *ist* und etwas ist, kann auf anderes wirken, kann etwas hervorrufen und beeinflussen. Demnach bildet der vorausgesetzte Urstoff mit seinen Prädikaten den direkten Gegensatz zum Wesen der Wirkursache. Dieser Gegensatz steigert sich ins

[9] Auf andere Seiten des Stofflichen, so die Trägheit und die quantitative Teilbarkeit und Vielheit, braucht hier noch nicht eingegangen zu werden. Der Physiologe Cl. *Bernard*, der die physikalischen Voraussetzungen des organischen Lebens sehr stark betont, sagt bezüglich des Stoffes: „Um es kurz zu sagen, man darf die Ursachen nicht mit den Bedingungen verwechseln, darin liegt alles. *Die Materie ist niemals Ursache von irgend etwas*; sie ist nur Bedingung, und das gilt ebensowohl von Vorgängen in den leblosen wie in den lebenden Körpern" (De la physiologie générale 1872, p. 325).

Ungemessene, wenn es sich nicht handelt um eine beliebige Ursache, sondern um die erste, absolute und allumfassende Ursache der Welt. Ihr muß offenbar die tätige, selbständige, schöpferische Art des Wirkens, das Formelle der Ursächlichkeit, in unendlich höherem Maße zukommen als einer irdischen Ursache. Und er steigert sich hier auch inhaltlich ins Ungemessene; denn die Erstursache muß alle Bestimmtheiten und Vollkommenheiten der Dinge, alle Art- und Wertstufen der Geschöpfe, der Idee und Kraft nach in sich tragen. Wer aber könnte es für möglich halten, daß ein indifferenter, bestimmungsloser Urstoff die unendliche Mannigfaltigkeit der Bewegungen, Formen und Zwecke der Natur dynamisch in sich schließen könnte!

Das gleiche gilt von der Summe der Energie im Weltall, in der andere moderne Denker das Erste und Grundlegende der Natur erblicken; versuchen ja einzelne Forscher, die Materie selbst in Energieverhältnisse aufzulösen. Soweit das Energiegesetz wissenschaftliche Geltung hat, wird der Gesamtsumme der Energie allerdings eine ganz ähnliche Konstanz und Unveränderlichkeit beigelegt wie der Materie. Aber Energie bedeutet heute naturwissenschaftlich keineswegs aktive kausale Kraft; es bedeutet die Fähigkeit, eine mechanische oder physikalische Arbeit zu leisten. Das Ganze der vorhandenen Energie ist, näher betrachtet, eine Summe unzähliger Möglichkeiten; von Möglichkeiten, die erst durch andere, wechselnde Faktoren zur Wirklichkeit und Wirksamkeit gelangen. Der gesamte Energievorrat ist, ähnlich dem Stoffe, ein allgemeines, potentielles „Material", das gerade wegen seiner Unbestimmtheit sich unendlich gestaltbar und lenkbar erweist für die wirklich formenden und bewegenden Ursachen des Geschehens (s. unten S. 162 und 2. Kapitel § 2).

Unsere ganze Überschau zeigt, daß die Ursächlichkeit, die im Weltall verstreut ist und das Entstehen der Weltdinge schafft und trägt, nicht auf der Ebene dieser relativen Ursachen, nicht in der Reihe diesseitiger, selbst wieder gewordener und bedingter Ursachen ihren eigentlichen Grund haben kann, sondern notwendig eine erste, ungewordene und unbedingte Ursache voraussetzt. Jene relativen Ursachen sind eben Mittelursachen, die kein Sein übertragen könnten, wenn sie es nicht selbst zuerst besäßen; und da sie geworden sind, müssen sie ihre Seins- und Wirkkraft einem anderen verdanken. Die Summe

dieser vermittelten, entliehenen Seins- und Wirkkräfte mag so groß sein, wie sie will, sie weist mit Notwendigkeit über sich hinaus, verlangt einen tiefsten Weltgrund, der das Dasein in eigener Kraft und von Ewigkeit her besitzt. Die Reihe der gewordenen, abhängigen Ursachen kann nicht ins Endlose zurückgehen. Wenn alles Wirkliche geworden wäre, erst nach dem Nichtsein sein Dasein empfangen hätte, so wäre eben die ganze Wirklichkeit aus dem Nichts geboren, und damit das Sein tatsächlich dem Nichts gleichgestellt[10]. Daher muß es unbedingt ein Seiendes geben, das die lautere, in sich ruhende Wirklichkeit ist und dadurch den festen Punkt bildet, an dem die Kette der Zweitursachen ihren Halt findet.

Der echte Sinn aller Ursächlichkeit, das Gesetz der zureichenden Ursache fordert weiter, daß diese erste und höchste Ursache alle Arten und Stufen der Vollkommenheit, die von zeitlichen Ursachen ausströmt, in machtvoller Einheit, Ursprünglichkeit und Überlegenheit in ihrem Schoße trägt[11].

## § 2. Der Schluß vom Bewegten und Veränderlichen auf ein erstes Tätiges und Unwandelbares

Im Anschluß an Aristoteles gibt Thomas von Aquin diesem Argument folgende Fassung: „Es ist sicher und durch die sinnfällige Erfahrung bezeugt, daß gewisse Dinge in der Welt sich bewegen (moveri, bewegt werden). Alles aber, was bewegt wird, wird von einem andern bewegt; denn nichts wird bewegt, es sei denn insofern, als es in Potenz ist für das, wozu es sich hinbewegt. Das (tätige) Bewegen aber kommt nur einem Dinge zu, sofern es aktuell ist (aktuelles Sein hat); denn bewegen heißt nichts anderes als etwas aus der Potenz (Möglichkeit) zum Akte (Wirklichkeit) überführen. Nur ein aktuell Wirkliches kann aber etwas (anderes) von der Möglichkeit zur

[10] S. oben S. 121 ff. [11] S. oben S. 106 ff.

Wirklichkeit überführen. So z. B. ist es das aktuell Warme, etwa das Feuer, welches das potentiell Warme, etwa das Holz, aktuell warm macht und es so bewegt und verändert (movet et alterat). Nun ist es aber unmöglich, daß dasselbe Ding *zugleich* und unter der gleichen Rücksicht im Akt und in der Potenz ist; wohl ist dies unter verschiedenen Rücksichten möglich. Das aktuell Warme kann z. B. nicht *zugleich* bloß potentiell warm sein, wohl potentiell kalt. Daher ist es unmöglich, daß etwas *in derselben Rücksicht* und in *derselben Weise zugleich bewegend und bewegt* ist, m. a. W. unmöglich, daß etwas *sich selbst bewegt*. Alles Bewegte muß mithin von einem anderen bewegt werden. Wird aber das, wovon es bewegt wird, selbst wieder bewegt, so muß auch dies von einem bewegt werden und so weiter. Hierbei kann man nicht ins Endlose weitergehen, weil es sonst kein erstes Bewegendes gäbe und damit auch kein anderes Bewegendes; denn die zweiten Bewegursachen bewegen nur insofern, als sie von der ersten bewegt sind, wie z. B. ein Stock nur bewegt, sofern er von der Hand bewegt ist. Also muß man *notwendig zu einem ersten Bewegenden kommen, das selbst in keiner Weise bewegt wird; und dies nennen alle Gott*"[12].

Zum Verständnis dieser Darlegung ist vorauszuschicken, daß Thomas (und die Scholastik überhaupt) das Wort „Bewegung" hier in viel weiterer Bedeutung faßt, als wir es gewöhnt sind. Er geht zwar aus von der Bewegung im engeren Sinne, der *lokalen* Bewegung; er erweitert aber den Begriff sogleich zu dem der *Veränderung* im allgemeinen (movet et alterat). Alles Werden, *alles Übergehen eines Zustandes* in einen anderen, fällt unter den Begriff der Bewegung; motio und mutatio werden gleichbedeutend. Die Veränderung des Orts im Raume fällt nur zuerst ins Auge; eine „Bewegung"

[12] S. theol. I q. 2 a. 3.

findet aber auch statt im Wechsel der Quantität und Qualität, in der chemischen Reaktion, wie in der Entwicklung des organischen Lebens; ja auch im geistigen und sittlichen Werden und Wachsen[13]. Und auf allen diesen Gebieten bestätigt sich auch der Grundsatz, daß nichts sich im vollen, absoluten Sinne selbst bewegen kann, vielmehr jedes Bewegte der Anregung durch ein anderes bedarf; und daß schließlich ein vollendetes Tätiges, das ohne jede Passivität alles andere bewegt, der Ursprung der Weltbewegung sein muß.

Wir werden sehen, daß der Beweis im wesentlichen derselbe ist wie bei der Verfolgung des Ursachengesetzes; man kann ja auch das Entstehen neuer Substanzen als „Veränderung" irdischer Gegebenheiten darstellen. Allein es ist begreiflich und wichtig, an dieser Stelle den Fluß der Akzidentien, die Bewegung und Änderung an den körperlichen und geistigen Substanzen, gesondert ins Auge zu fassen.

Der nervus probandi liegt in dem Satze, daß kein Ding im absoluten Sinne sich selbst bewegen kann; hierauf fußt die Notwendigkeit, für alles Bewegte im einzelnen wie im ganzen eine von ihm verschiedene Bewegursache zu fordern. Selbstverständlich gibt es dennoch eine Eigenbewegung sowohl in der stofflichen wie in der geistigen Welt; schon der hl. Thomas zeigt methodisch, daß das organische Leben der Pflanzen und Tiere eine solche Selbstbewegung in sich faßt, und daß erst von ihm aus auch die lokale Bewegung der Tiere möglich und verständlich wird. Allein bei diesem Beispiel zeigt sich nun auch klar, daß tatsächlich Ursache und Wirkung nicht

[13] S. theol. I q. 9 a. 1 ad 1; q. 67 a. 2 ad 3; S. c. Gentil I c. 13. Vgl. Garrigou-Lagrange[4], p. 228. 241 ff. Gredt, Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae[4] I, p. 172. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II, S. 701 ff. E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles[2] 1927, S. 24. 34.

zusammenfallen; das Körperglied wird vom Muskel bewegt, der Muskel vom Nerv und Gehirn, diese beiden vom seelischen Trieb und Vorstellungsbild; und dieses Seelische ist wiederum wachgerufen durch äußere oder innere Sinneseindrücke. Der Schein einer vollkommenen Selbstbewegung schwindet also in dem Maße, wie wir ein zusammengesetztes Selbst in die organisch verbundenen Teile zerlegen. Unmöglich ist auch nach Thomas nur diejenige Bewegung, bei der ein Ding oder eine Kraft „in derselben Rücksicht und derselben Wirkungsart" gleichzeitig aktiv und passiv, bewegend und bewegt sein soll. Das naheliegendste Beispiel für diese Unmöglichkeit bietet uns die mechanische Bewegung, die Massenbewegung; ein in Ruhe befindlicher Körper setzt sich niemals selbst in Bewegung. Diese Tatsache wurde durch das von Newton formulierte Gesetz der Trägheit für die Wissenschaft unumstößlich festgestellt. Aber Aristoteles und Thomas geben ihm eine tiefere, philosophische Unterlage, so daß der Grundsatz nun suo modo für alle Arten der „Bewegung" gilt, auch für die biologischen und seelischen Lebenserscheinungen. Sie ordnen nämlich das „Bewegen" (movere) als eine Unterart dem „Wirken" im allgemeinen (agere) ein; sie stellen fest, daß solches Wirken denknotwendig nur einem aktuell Seienden zukommt; wie wir es schon oben (S. 90 ff.) bei der Ursächlichkeit gesehen haben. Nur das Seiende kann wirken; agere sequitur esse. Diese Wirklichkeit und Wirksamkeit bezüglich der Bewegung eignet aber nicht dem, was erst bewegt wird, was zwar bewegungsfähig, aber einstweilen in Ruhe ist. Ein solches ist eben nur „in der Potenz" zur Bewegung, zu dieser oder jener Bewegungsrichtung; eine solche Potenz oder Möglichkeit kann niemals durch sich selbst aktuiert, zur Wirklichkeit erhoben werden, weil die Potenz einen geringeren Seinswert hat als der Akt. So zeigt sich hier wiederum das Prinzip des metaphysischen Vorrangs des wirk-

lichen Seins vor dem bloß möglichen als die tiefste Basis des kosmologischen Beweises[14].

Stimmt diese Grundanschauung auch zur heutigen Naturbetrachtung? Fassen wir zunächst die örtliche Bewegung der Körper ins Auge, so wird auch heute jeder zugeben, daß sie einen Fortschritt im Sein bedeutet, ein Höheres gegenüber der trägen Ruhe, dem Gebanntsein an einen Punkt des Raumes. Wenn das Wesen des Körperlichen sich zunächst in der Ausdehnung und Raumerfüllung entfaltet, wenn umgekehrt auch der Raum nur am Körperlichen und seiner Quantität gemessen werden kann, dann ist es klar, daß die örtliche Bewegung dem Stoff eine Art Beherrschung des Raumes mitteilt, die ihm vorher nicht zukam, die also sein Dasein vervollkommt. Weiter ist klar, daß dieses Bewegtsein auch ein stärkeres Wirken des Körperlichen vermittelt, eine Kraft entbindet auf andere Dinge, die dem Ruhenden nicht eigen ist; auch darin liegt sowohl physikalisch wie philosophisch eine „Aktuierung", eine Höherführung. Die Bewegung hat ferner eine Zielrichtung, sie ist der „Weg" zu irgendeinem bestimmten Endpunkt; und wenn der Stoff als solcher gegen alle besonderen Richtungen gleichgültig ist, so tritt er durch die Bewegung in Beziehung zu allen großen und kleinen Bildungen und Werken der Natur und Kultur — ohne Zweifel wiederum ein „Weg" nach oben! Denken wir aber an die in sich zurückkehrenden Bewegungen, z. B. an die Kreisbewegungen des Stoffes im Makrokosmos und Mikrokosmos, die gleichsam als Selbstzweck erscheinen, so

[14] Die aristotelische Definition der Bewegung: *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον* (Phys. III, 201 a. 10) lautet in der Scholastik: „actus entis in potentia prout est in potentia" und bedeutet, daß jede Bewegung und Veränderung die Verwirklichung einer Potenz ist; genauer, daß das betreffende Ding nicht mehr bloße Potenz, sondern auf dem Wege zu einer bestimmten Wirklichkeit (*ἐντελέχεια*) ist, daß es dieser schon innerlich zugeordnet ist.

sind bei ihnen gleichsam die Mittelpunkte das „Ziel", dem die Bewegung dient und mit dem sie zur höheren Einheit verschmilzt. Gerade diese Bewegungszentren führen im Großen wie im Kleinen des Weltalls zu bedeutungsvollen Mittelpunkten, zur Bildung von dynamischen Ganzheiten und Systemen, die das Universum gliedern, seien es nun Planetensysteme oder der Umlauf der Elektronen um die Atomkerne[15]. Nicht der Stoff als solcher ist es, sondern die Bewegung, die den Naturlauf beherrscht, und zwar in einem Maße, wie es Aristoteles und Thomas nicht von ferne ahnen konnten. Die gewaltigen Bindemächte des Kosmos, Gravitation, Licht, Wärme, Elektrizität sind Bewegung oder wesentlich verbunden mit Bewegung; auch sie machen es klar, wieviel größer der Wert und Erfolg der bewegten Materie ist gegenüber einer vorausgesetzten unbewegten[16]!

Doch wir hörten schon, daß die Alten bei dieser Form des kosmologischen Gedankengangs nicht ausschließlich an örtliche, quantitative Bewegung dachten, sondern an alle, auch an die qualitativen Veränderungen der Körper- und Geistwesen. Die mechanistische Naturerklärung, sowohl die ältere, kartesianische wie die heutige, versucht zwar die spezifischen Eigenschaften und Erscheinungen der Körperwelt völlig auf räumliche Bewegungserscheinungen zurückzuführen; aber eine solche „Vereinfachung" des Weltbildes ist ihr, wie bereits bemerkt, bisher nicht gelungen. Wir finden in der Natur und besonders im Reich des Lebens überall Erscheinungen von scharfer, oft gegensätzlicher

[15] Die kreislinige Bewegung ist auch dadurch vor der gradlinigen ausgezeichnet, daß sie von zwei Kräften beherrscht wird, somit eine stetige Zusammenordnung beider voraussetzt. — Zum allgeeminen vgl. noch Thomas, S. theol. I q. 9 a. 1: Omne, quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat.

[16] F. R. Lipsius, Naturphilosophie und Weltanschauung 1918, S. 62, bemerkt, die neue, energetische Fassung des Weltbildes lenke mit ihrer Konzeption des Gegensatzes von potentia und actus geradezu in aristotelische Bahnen zurück.

Eigenart mit ganz verschiedener Wirkung auf die Sinne; Kräfte und Eigenschaften der Dinge, die sich nicht mechanisch erklären lassen. Dabei ist wichtig der selbstverständliche Grundsatz: Mechanische Begleiterscheinungen oder Auswirkungen sind keineswegs ein Beweis, daß der innere Wesensgrund, dem sie entstammen, rein mechanisch ist[17]. Aber, wohin wir auch schauen in diesem geheimnisvolleren Weben und Bilden der Natur, finden wir die Veränderung, den steten, bald stürmischen bald langsameren Wechsel der Zustände. Ja je mehr wir emporsteigen vom toten, scheinbar unbewegten Stoff über künstlichere chemische Verbindungen und einfachste Organismen zu den höchstentfalteten Lebewesen und zum Menschen, um so stärker ist ein Wesen auch der Wandelbarkeit unterworfen.

Wenn wir beim mechanisch bewegten Körper uns eigens fragen mußten, ob die Bewegung wirklich einen Fortschritt des Seins bedeute, wenn wir, genauer zusehend, tatsächlich schon hier eine Erhöhung des „halben", potentiellen Seins zur volleren Wirklichkeit fanden, so sind wir im höheren Bereich der Natur einer solchen Frage gänzlich überhoben. Denn die beweglichen Dinge selbst zeigen hier ein Streben zur Bewegung und zum Bewegungsziel, die stoffliche Bewegung ist hier also offenbar Aufwärtsbewegung, ist ausgesprochene Zielstrebigkeit. Das gilt in etwa schon von chemischen Verbindungen; spricht doch auch die Chemie von der „Verwandtschaft" der Stoffe, von ihrer Neigung und Abneigung im gegenseitigen Verhalten! Hat doch ein Mechanist wie E. Häckel, der alle transzendente Vorherbestimmung im Kosmischen ausschließen wollte, geglaubt, das Zusammenstreben der Atome nur durch psychische Kräfte, durch eine Allbeseelung des Stoffs erklären zu können! Weit plastischer

[17] S. oben S. 142. Duhem sagt a. a. O. S. 337: Die neue Physik „gibt dem Begriff der Bewegung die ganze Allgemeinheit zurück, die Aristoteles ihm beigelegt hatte. Hier liegt das Geheimnis ihrer wunderbaren Schmiegsamkeit".

zeigt sich der innerliche Drang von der Potenz zum Akt, von unvollkommner Anlage zur form- und sinnvollen Wirklichkeit im spontanen Schaffen des Organismus; der Same drängt zum Lichte, zur Entfaltung; die stete Bewegung in der Zelle und im Lebenshaushalt ist unverkennbar ein „Streben" zum Ganzen hin, die Veränderung ein Werden und Wachsen zur typischen Schönheit und Tätigkeit. Wenn wir auch das Geheimnis dieser organischen Selbstbewegung nicht begreifen — daß es nur eine relative Selbstbewegung ist, haben wir oben (S. 151) erwähnt —, soviel ist sicher, die bloße Stofflichkeit kann sicher nicht der Ursprung dieser Bewegung sein.

Im menschlichen *Seelenleben* erreicht das fließende, rastlos wechselnde Sein des Geschöpfes seinen Höhepunkt — im Aufsteigen der Gedanken, Gefühle und Wollungen, hier findet es auch einen festen, unveränderlichen Mittelpunkt — in der bleibenden Einheit des Ich. Auch hier sind Bewegung, Streben, Tätigkeit ein „Weg" nach oben, eine Ausgestaltung der Anlage zur Wirklichkeit und Vollkommenheit. Auch die Wahrheit unsers *Grundsatzes* wird uns hier bestätigt in lebendigbewußter Art: Der Übergang von der angeborenen seelischen Potenz zur Aktualität setzt immer psychologische Anregungen und Antriebe voraus. Wenn wir überzeugt sind, daß auf Grund des persönlichen Ich, des geistigen Wesenskerns, eine *freie* Selbstbewegung und Selbstbestimmung möglich ist, so mag dies auf den ersten Blick die Allgemeingültigkeit des Grundsatzes anfechten. Eine tiefere Betrachtung zeigt jedoch auch für die menschliche Willenssphäre keine wirkliche Ausnahme von dem Prinzip, daß nichts Potentielles sich selbst den Akt geben kann. Auch im Willen finden wir die Freiheit mit der Notwendigkeit verbunden; auch seine Selbstherrschaft gründet in einer Seelentiefe, wo schließlich die Allursache und der Allzweck, Gott als A und Ω, anregend und anziehend auf die endliche Kraft einwirkt.

So zeigt sich überall und auf allen Stufen der Schöpfung Bewegung und Veränderung, ein stetes Werden und Vergehen realer Eigenschaften. Und die aktiven Träger dieser Bewegung erscheinen zugleich ausnahmslos passiv bewegt. Die mächtigen Himmelskörper, die von den Alten als innerlich unwandelbare Wesen betrachtet wurden, sind für unsere Erkenntnis ebenso in starker Veränderung begriffen wie alles Irdische. Die Sonne, die unsern Planeten und sein Leben beherrscht, untersteht dem Einfluß tiefgreifender, ordnender und zerstörender kosmischer Kräfte. Wir mögen alle Arten einer aktiven Energiezufuhr im Größten wie im Kleinsten zurück- und hinaufverfolgen, wir finden innerhalb der Natur nirgends einen Ruhepunkt, ein unbewegtes, im Sein und Wirken nur von innen beherrschtes Kraftzentrum. Und nicht nur die Impulse der Bewegung, die ersten Ursprünge der Entwicklung kommen von außen; auch die Form und Eigenart, das Gesetz des Dauerzustandes der Dinge bleibt von aktiven Bewegursachen abhängig.

Durch bloße Summierung aller dieser übertragenen Kräfte entsteht keine denkmögliche Herleitung der Gesamterscheinung; ebensowenig durch bloße Vergrößerung dieser Summe ins Endlose; quantitative Häufung kann niemals die innere Natur der Dinge ändern. Es muß eine *erste* und *höchste* Bewegursache geben, die nicht mehr potentiell und anregungsbedürftig ist, nicht wartet auf Impulse und Kräfte von außen, sondern in sich reine Aktualität, unwandelbare Vollkommenheit ist; die darum auch die Wirkkraft besitzt, den Weltprozeß in Gang zu setzen und in Gang zu halten. Das *All* der Wesen, Gott eingeschlossen, kann doch in seiner Wirkung und Entwicklung nicht auf fremde Wirkursächlichkeit angewiesen sein; außerhalb *dieses* Universums gibt es ja kein Wirkliches! Die innerweltliche, von einem aufs andere übertragene Kraft zur Verwirklichung muß *irgendwo* „zu Hause" sein, als voraus-

setzungslose, ureigene, schöpferische Kraft in und für sich bestehen. In diesem Sinne faßt jede ernste Philosophie das Absolute als den ewigen Urgrund der Welt, der dem All der werdenden und wechselnden Dinge vorangeht (zeitlich oder jedenfalls wesentlich)! Im gleichen Sinne denkt unsere philosophia perennis Gott, das geistige Absolute, als den „unbewegten Beweger" d. h. als die höchste, vollendete, in sich ruhende Wirklichkeit (actus purus); Gott als unbedingte Höhe des Daseins und Wirkens und zugleich als unendliche Fülle des Soseins und der Ideen. In diesem Absoluten steht der allgemeinen Passivität, Abhängigkeit und Veränderlichkeit der Welt eine ewige Bewegursache von höchster Aktivität gegenüber.

1. Mit Absicht wurde betont, daß die geforderte Erstursache nicht notwendig als die zeitlich frühere, sondern vor allem als die sachlich übergeordnete zu verstehen ist. Auch wenn eine Bewegung anfangslos wäre, könnte sie nicht durch eine Ursache, die nur werkzeuglich oder sonstwie vermittelt tätig ist, endgültig erklärt werden. Auch in der Physik unterscheidet man Impulse einer Bewegung, die zeitlich vorangehen, und stetige Wirkkräfte wie die Schwerkraft, die eine Bewgung durchgehends und unaufhörlich beeinflussen, daher mit ihr gleichzeitig sind[19]. Auch die vitale Bewegung in der Pflanze setzt schon im ersten Moment das fertige Lebensprinzip voraus.

2. Eine Schwierigkeit für das menschliche Denken liegt im Begriff des „unbewegten Bewegers". Bei Aristoteles scheint die Gottheit zunächst als bewegendes Weltprinzip nach Art einer bloßen Zielursache gedacht zu sein, die auf die Geschöpfe anziehend wirkt, „wie ein Geliebtes". Bei dieser Erklärung wird es sofort verständlich, daß Gott selbst der unbewegte Mittelpunkt und das unwandelbare Gut des kosmischen Strebens sein kann. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß Gott auch nach Aristoteles ebenso Wirkursache wie Endziel der Welt ist[20]. Aber wie kann ein Wesen bewegend und ändernd auf andere einwirken, ohne selbst zuerst bewegt zu sein? Bei Übertragung von mechanischer Bewegung finden wir freilich diese Tatsache; aber schon bei den unsichtbaren, stetigen Wirkkräften, wie bei der Anziehung der Erde, fehlt diese Korrelation und Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung. Und die chemischen Spannkräfte, die unsichtbar in Explosivstoffen schlummern und durch minimalste Vorgänge ausgelöst werden, zeigen gewiß nicht die Unruhe, das aktuelle Bewegtsein, wie es in ihren furchtbaren Wirkungen sich äußert! Weit entsprechender noch ist der Vergleich der schöpferischen Bewegursache mit der Wirkkraft des menschlichen Geistes. Mag der Übergang vom freien Willen zur

[19] Vgl. Thomas, S. theol. I q. 46 a. 2 ad 7.

[20] F. Brentano, Aristoteles 1911, S. 21 ff. Vgl. hierzu den Schlußsatz der Göttlichen Komödie, von der „Liebe, die Sonne und Sterne bewegt".

körperlichen Handlung für uns noch so rätselhaft sein, wir entnehmen ihm doch die wertvolle Parallele, daß hier eine äußere Bewegung oft aus voller Ruhe des Geistes hervorgeht, und daß ihr Eindruck und Erfolg nach außen meist um so aussichtsreicher ist, je ruhiger und unerschütterlicher der innere Blick und Wille auf Idee und Werk gerichtet waren [21].

Das entwickelte Argument tritt zu dem erstbehandelten, das sich auf die Ursächlichkeit als substantielle Seinsbewirkung beschränkte, bestätigend hinzu. Ja, es *erweitert* den Kreis der Dinge, die wir in den Bereich der Betrachtung zogen. Kausalität im engsten Sinne heißt Hervorbringung neuer Wesen, die bisher nicht bestanden; diese Art der Seinsentstehung ruft am deutlichsten nach einer Wirkursache. Wir mußten aber zugestehen, daß sich an der Basis aller wechselnden Naturerscheinungen der Stoff und die stoffliche Energie als ein Gegebenes, Beharrendes herausstellt, als ein rätselvolles Etwas, von dem wir ein Beispiel wirklichen Entstehens und Vergehens nicht nachweisen können.

Hier zeigt sich nun der Vernunftschluß vom Beweglichen und Veränderlichen auf eine aktive ursächliche Kraft als eine wertvolle Ergänzung. Kennen wir auch vom Urstoff kein Beispiel realer *Neubildung*, so schauen und wissen wir doch eine unbestreitbare, unendliche Zahl von Fällen der *Umbildung*, der Bewegung und Veränderung der Materie. Gibt es kein substantielles Werden des Stoffes, so doch um so evidenter ein beständiges akzidentelles Werden und Wechseln an der sogenannten Substanz. Und zwar sowohl im Hinblick auf die Ortsveränderung wie auf die Art- und Zustandsveränderung!

Von der sichtbaren Ortsveränderung der Körper, der räumlich-mechanischen Bewegung und ihrer Passivität haben wir schon gesprochen. Die Naturwissenschaft betont ja seit Galilei und Newton das Trägheits- und Beharrungsgesetz, das diese Art der Bewegung beherrscht. Sie leitet diese allen Massen

[21] Vgl. noch unten S. 194.

gemeinsame Trägheit und Anregungsbedürftigkeit aus der Urbeschaffenheit der Materie ab. Der Ursprung der ganzen kosmischen Bewegung erscheint uns demgegenüber als ein Problem, das sich nur durch Annahme einer ursächlichen Kraft erklären läßt[22].

Die neueste Naturwissenschaft hat über das Wesen der Materie weiteres, tiefeindringendes Licht verbreitet. Die Teilbarkeit der Materie erscheint damit unermeßlich gewachsen; heute spricht man in der Atomphysik von den Quadrillionsteln eines Zentimeters! Dabei hat sich auch die räumliche Bewegtheit der Materie über alle Begriffe gesteigert. Zur Molekularbewegung der Wärme kommt die Atombewegung innerhalb des Moleküls; zu dieser die Elektronbewegung innerhalb des Atoms. Damit tritt auch die Wichtigkeit des alten aristotelischen Prinzips in ein neues, geheimnisvolles Licht. Denn, wie wir schon erwähnten, drängt sich auch in diesen Untersuchungen immer wieder die Notwendigkeit eines materiellen Kerns der elektrischen Kraftpunkte und Felder auf[23]. Dann müssen für diese aber auch die physischen und metaphysischen Gesetze der Stoffbewegung gelten, in erster Linie das Kausalgesetz. Man spricht wohl die Vermutung aus, allen diesen Urbestandteilen der Materie sei die Bewegung wesentlich. Allein dann müßte offenbar jedes dieser Teilchen — nennen wir sie einfach Elektronen — eine ganz bestimmte Raumbewegung haben; und bei der unendlichen Vielheit solcher individuell bestimmter, eigensinniger Bewegungsträger könnte das Ergebnis nur ein volles Chaos sein. Nun ist aber bei den Forschern die harmonisch-gesetzliche Ordnung innerhalb der

[22] Vgl. auch unten 2. Teil § 4.

[23] S. oben S. 144. Vgl. Dessauer, Leben, Natur, Religion 1924, S. 108: „Das Bewegte ist in der Erfahrungswelt stets ein Körper oder etwas Körperhaftes (Elektron) insofern, als ihm träge Masse zukommt."

Atome unbezweifelt. Daß eine solche Einigung des innerlich Widerstrebenden zustande kam, würde gewiß noch dringender eine besondere ordnende und leitende Ursache fordern, als es nach unserer Auffassung das Entstehen der Bewegungen in einer an sich indifferenten Materie tut[24].

Wie steht es nun mit der qualitativen Änderung der Substanzen, dem Werden neuer Eigenschaften an den Naturdingen, die wir gleichfalls ursächlich deuten mußten? Ist auch diese bei der stofflichen „Ursubstanz", der materia prima festzustellen? Wollen wir nicht um Worte streiten: Ohne Zweifel ja; und zwar in höherem Maße, als es bei einer Einzelerscheinung, etwa beim Wachsen und Blühen eines Baumes der Fall ist. Denn der in allem Wechsel konstante Urstoff entbehrt ja noch jeder spezifischen Form, jeder charakteristischen Eigenschaft oder bestimmten Tendenz! Dieser Stoff wälzt sich gleichsam ziellos und willenlos durch den extremsten Formenwechsel hindurch. Er ist das Ärmste, was sich denken läßt; alles, was ihm typische Bestimmtheit und Kraft gibt, bedeutet für ihn eine Bereicherung, die er nicht selbst erringen kann, sondern als Geschenk einer höheren Ursache dankbar begrüßen muß. Selbst der Vollname der Wirklichkeit, des Daseins kommt ihm nicht zu. Für ihn ist ein „Sichändern" immer Erhebung zu höherem Sein, ein „Reingewinn"; während sich bei Veränderung der fertigen Naturdinge mit dem Werden regelmäßig auch ein Vergehen verbindet. So besteht die behauptete Unveränderlichkeit nur darin, daß er eben auf der tiefsten Stufe des Seins steht, von

[24] A. Titius kommt auf Grund der neuen Forschungen über das Atombild zu dem Ergebnis, es fehle in den eingehenden Darlegungen die Berücksichtigung „der bewegenden Kraft"; die „Dinge an sich" würden ohne jede Veränderung bleiben, „wenn nicht ein anderes, eine Ursache der Veränderung hinzukäme" (Natur und Gott 1926, S. 717 f. 720). Auch die älteren Materialisten wie Büchner und Moleschott kamen, obschon sie die Materie vergötterten, doch über den Dualismus von „Stoff und Kraft" nicht hinaus.

der er nicht noch tiefer herabsinken kann. An sich aber ist der Stoff am meisten in ständiger Veränderung begriffen[25].

Ein Blick auf die Stufenfolge der Naturwesen überzeugt sodann von dem gewaltigen Fortschritt, den das Stoffliche in der anorganischen und organischen Formwelt erlebt — bis zu dem Mitschwingen stofflicher Atome im Gehirn und Denkprozeß des Menschen; ein Aufstieg, dessen Größe am meisten Zeugnis ablegt für eine schöpferische Gesamtursache der Naturentwicklung.

Das vom Stoff Gesagte gilt in gleicher Weise von dem zweiten beharrenden Faktor des Naturgeschehens, dem konstanten Energievorrat. Auch hier kann nur die Summe, die abstrakte Ganzheit als unbewegt und gleichbleibend bezeichnet werden. Die Wirklichkeit aber, die immer konkrete Welt der Tatsachen, zeigt noch formeller den steten „Umsatz", die beständige „Umformung" der Energie, den immerwährenden Wechsel einer ruhelosen Bewegung; ebenso die Verwertung der Energie zu stetig wachsenden und kunstvolleren Gebilden und Leistungen. Gerade in der Energielehre greift die Wissenschaft, wie O. Liebmann und W. Ostwald bemerken, durch ihre Unterscheidung von potentieller und aktueller, von statischer und kinetischer Energie auf aristotelische Begriffe zurück. Gerade hier bewährt sich, wie schon der Begründer der Theorie, Robert Mayer, anerkannte, das alte Kausalitätsprinzip, das für jedes Werden eine ausreichende Ursache, für jede Aktualisierung einer Potenz eine wesensgemäße Wirkkraft fordert[26].

*

Über das Sinken und Vergehen im Naturlauf als eine „Bewegung nach unten" bedarf es einer kurzen Darlegung,

[25] Genau betrachtet nennt ja auch die heutige Sprache nicht die konkrete Materie, sondern die Gesamtsumme der Materie unveränderlich.

[26] O. Liebmann, a. a. O. S. 95 und oben S. 148 und 154 A. 16.

die mehr eine kritische Anregung als eine völlige Lösung der Frage sein soll.

Die außerordentliche Weitsicht des Aquinaten in der Formulierung seines Arguments aus der Bewegung zeigt sich bei einem Vergleich mit der heutigen Apologetik. Sehr häufig findet man hier das Argument in der Form, *jede* Veränderung an einem Dinge müsse eine äußere Ursache haben; denn wenn die Änderung vom Dinge selbst käme, wäre nicht abzusehen, weshalb sie nicht schon eher eingetreten wäre. Es fehlt somit hier das eigentliche Wesensstück der thomistischen Begründung: alles Potentielle kann zum Dasein, d. h. zur volleren Seinsweise, nur erhoben werden, wenn ein aktuell Seiendes und Wirkliches ihm dazu verhilft. In jener ersteren Gestalt würde das Argument offenbar auch besagen, daß eine Veränderung, die nur ein Sinken, eine Minderung des Seins bedeutet, eine äußere Ursache erforderte, daß auch diese mutatio in deterius vom Dinge selbst aus nicht möglich sei. Der hl. *Thomas* läßt diese Frage an unserer Stelle offen; er begnügt sich mit dem *Sicheren*; mit dem Grundgedanken aller Kausalität, daß ein *Aufsteigen* von der Potenz zum Akt, vom halben, unvollkommenen, ärmeren Sein zum ganzen, vollkommenen, reicheren Sein nicht möglich ist ohne ein dies höhere Sein vermittelndes Wirkprinzip! Wohlweislich haben auch wir uns bei der näheren Ausführung des Gedankens gleichfalls auf diese *positive* Seite der motio und alteratio beschränkt.

Wie sollen wir nun sachlich zu der anderen Frage Stellung nehmen? Daß sie schwierig und behutsam anzufassen ist, erkennt man sogleich; immerhin tritt uns ermutigend zur Seite die Philosophie des hl. *Augustinus*, der in dem Gegensatz des Deus incommutabilis und der creatura mutabilis den Kernpunkt aller Kosmologie erblickt und dabei öfter auf unsere Sonderfrage zu sprechen kommt.

Erinnern wir uns zuerst der volkstümlichen Einkleidungen des Kausalprinzips: „Aus nichts kann nichts werden"; niemand kann Werte geben, die er nicht hat; bloße Möglichkeit schafft nie die Wirklichkeit u. ä. Diese Sätze gelten klar für jede positive Veränderung; aber, so fragen wir, gelten sie auch bezüglich der negativen? Es kann Wirkliches doch von selbst zunichte werden; es kann jemand rein zufällig Werte verlieren; das Wirkliche und Wirkende kann ohne äußere Hilfe ein Tun unterlassen und einstellen! Man sieht, die logische Evidenz ist hier und dort sehr verschieden! Und lehrt uns nicht die Erfahrung, daß die Bewegung einer Kugel, die nur durch Anstoß von außen entstand, tatsächlich „von selbst" langsamer wird und aufhört; daß das Leben, das allein durch Zeugung zustande kam und durch mancherlei Kräftezufuhr seine Reife erhielt, nachher auch bei bester Pflege naturgemäß sinkt und erlischt?[27]

Der hl. Augustinus sieht in der Veränderlichkeit einen Wesenszug der von Gott frei aus nichts geschaffenen Weltdinge. Vor allem die Erschaffung aus Nichts ist für ihn der Ansatzpunkt, von dem aus er die Zeitlichkeit und Wandelbarkeit der Kreatur herleitet. Im Geschöpf ist das Sein ein hinfließendes; die Zustände entstehen und vergehen; sein Leben ist eine Mischung von Sein und Nichtsein. Ursprung, Wachstum und Schaffen kommen von Gott, der essentia summa et incommutabilis. Das Sinken, Absterben, Vergehen aber gehört der Kreatur, es stammt gleichsam aus dem Nichts; es ist zugleich ein Geneigtsein zum Nichts, ein tendere oder vergere ad nihilum[28]. Diese letzteren Erscheinungen der Seinsminderung

[27] Der Satz von Feuerbach: „Wenn ein Leben notwendig aufhört, falls seine Vorbedingungen verschwinden, so muß es in gleicher Weise auch anfangen, falls seine Bedingungen anfangen, sich zu verwirklichen" wird von Sertillanges (La croyance en Dieu[19] 1929, S. 154) treffend zurückgewiesen: „Ein Fisch stirbt, wenn man ihm das Wasser aus der Glasglocke nimmt; also muß ein Fisch auch entstehen, wenn man Wasser in die Glocke gießt."

[28] Contra epist. Fundam. I, n. 43 ff.

(das deficere) verlangen keine causa efficiens; man kann höchstens von einer causa deficiens sprechen, sofern ein Wesen von seiner wahren Kraftquelle sich ablöst und abfällt. Am nachdrücklichsten betont Augustin diesen Gegensatz beim Menschen und seiner seelischen Entwicklung. Seine „Bewegung" zu Gott hin, die sittliche Annäherung an Gott, ist zugleich Kräftigung, Verklärung und Vollendung des eignen Seins. Darum ist sie metaphysisch und mystisch nur möglich durch eine Stärkung aus Gott, dem Urquell aller wahren Kraft, Erleuchtung und Lebensfülle; und so ist Gott causa efficiens alles Guten, unbeschadet der menschlichen Freiheit. Die Veränderung zum Bösen aber, die freie Abwendung des Geistes von Gott, bedeutet zugleich Verarmung, Dunkel und Nichtigkeit für ihn selbst; dieses Sinken aus der Höhe, dieses innerliche Erkranken und Ersterben bedarf keiner positiven Kraftquelle (causa efficiens), für sie genügt der auf sich selbst gestellte Wille des Geschöpfs (causa deficiens)[29].

Sowohl Augustin wie Thomas betonen stark, daß die Erhaltung der Welt eine fortgesetzte Erschaffung ist, daß alles geschaffene Sein, Werden und Wirken durch und durch von Gottes Allursächlichkeit getragen ist, und daß ohne diesen concursus divinus alles sofort ins Nichts zurückfallen würde. Im übrigen bleibt dabei für die Klärung unserer Frage manches dunkel[30]. Praktisch wichtig für unser Thema ist die Tatsache, daß im äußeren Naturlauf, besonders bei den anorganischen Wandlungen, von einem puren Abnehmen und Verwerden kaum die Rede ist, daß vielmehr das Vergehen immer mit einem Neuwerden verbunden ist, jede Zersetzung sofort wieder zum Neuaufbau eines Dinges überleitet. Deutlicher bewahrheitet sich der augustinische Grundsatz beim natürlichen Altern und

[29] De Civ. Dei l. 12 c. 7.
[30] Vgl. unten 2. Teil § 6, 2.

Sterben der Lebewesen. Nennt man ja oft das ganze Leben des Menschen ein „langsames Sterben"; fragt man ja heute auch in der Wissenschaft und Philosophie ernsthaft, welches die eigentliche Erklärung des Todes sei. Dieses Verwerden und Verwesen leitet ja nicht, wie eine chemische Auflösung, unmittelbar zu einer positiven und gleichwertigen Neubildung über; das Leben als solches verschwindet spurlos[31]. Das seelisch-sittliche Leben des Menschen ist die höchste Stufe jeglichen Lebens auf Erden. Daher gilt von ihm auch am gewissesten der Grundsatz, daß das Aufsteigen und Wachsen stets einen entsprechenden Kraftaufwand, hier eine menschliche Bemühung und göttliche Mitwirkung, erfordert, das sittliche Sinken und Absterben aber ohne menschliche Anstrengung und göttliche Ursächlichkeit möglich ist[32].

Der Hinweis auf die negative Seite der geschöpflichen Veränderlichkeit ist aber nicht nur kritisch gemeint, als Mahnung zu sorgsamer Prüfung der Beweisgründe; er enthält indirekt auch ein eindrucksvolles positives Moment für die Gotteserkenntnis. Das Unstete und Auflösende der Zeit, das Welken und Vergehen der Schönheit der Natur, ebenso auch das Flüchtige aller menschlichen Kraft und Lust, dies alles, was man „den Schmerz der Endlichkeit" nennt, nötigt jeden tiefer angelegten Geist, über diese Welt der Sinne emporzuschauen

[31] J. Reinke, Die Welt als Tat[7], S. 294 ff.

[32] Vgl. bei Augustin außer den zitierten Stellen noch De Civ. Dei l. 12 c. 8; De Gen. ad litt. l. 4 n. 12; De mor. Manich. n. 8; Op. imperf. c. Jul. l. 5 n. 44; In Joh. Ev. tr. 38 n. 10. Weiterhin Mausbach, Wesen und Stufung des Lebens bei Augustin (Festschrift der Görresgesellschaft 1930). Gaebel, Augustins Beweis für das Dasein Gottes aus der Veränderlichkeit, Breslau 1924 (Diss.). Bei Thomas: S. theol. I q. 9 a. 1. 2; q. 22 a. 2; q. 49 a. 1; q. 104 a. 1—4; q. 115 a. 6; q. 116 a. 1; S. c. Gentil. II c. 30. Endlich die Stelle S. theol. I. II q. 109 a. 2 ad 2: Res creata sicut esse non habet nisi ab alio et in se considerata nihil est, ita indiget conservari in bono suae naturae conveniente ab alio; potest autem per se ipsam deficere a bono, sicut et per se ipsam potest deficere in non-esse, nisi divinitus conservaretur.

und die Frage nach einer höheren, ewigen Wirklichkeit ernst zu nehmen. Denn, was in solcher Art wechselt und der Zeit unterworfen ist, das kann und darf nicht sagen, daß es sein Dasein im eigentlichen Sinne *besitzt*; es handelt sich bei ihm vielmehr um ein *unaufhörliches Empfangen und Verlieren* des Seins, das so recht die innere Haltlosigkeit des Geschöpfs und seine Abhängigkeit von einem wahrhaft Seienden offenbart. Und ein Zweites ist hiermit ganz formell verbunden. Das Entstehen und Vergehen der sinnfälligen Dinge zeigt uns, daß sie keine innere *Notwendigkeit* haben, sondern *kontingent* oder *zufällig* sind. Damit gehen wir zur dritten Form und Methode des kosmologischen Gottesbeweises über[33].

## § 3. Der Schluß vom Zufälligen (Kontingenten) auf ein erstes Notwendiges

### 1. Das Wort Zufälligkeit

Zufälligkeit ist sprachlich von Zufall abgeleitet. In der Diskussion über die Welträtsel werden aber beide Worte in einem verschiedenen Sinne gebraucht. Im Lateinischen liegt das Wort accidere, accidens zugrunde; anderseits das im philosophischen Ausdruck Kontingenz erhaltene contingere. Beide Worte bezeichnen ursprünglich ein Geschehen, das zu einem andern „hinzufällt", mit ihm „zusammentrifft" oder „sich berührt". Dieses Andere ist als das Vorangehende und Wesent-

[33] Der hervorragende, 1895 früh verstorbene Philosoph G. *Glogau* schreibt: „Willst du dich selbst verstehen, so wirst du erkennen: Gott ist, weil ich bin; ich, weil Gott. Das ist kein Wähnen oder dunkles Vermuten, sondern die höchste Gewißheit, zu der der schwungvolle Geist, der auf das Zentrum gerichtet ist, sich notwendig erheben muß . . . Bin ich, so ist auch die Urkraft, aus der ich bin; die da war, bevor ich war, und sein wird, nachdem ich gewesen . . . Unser Herz findet nicht eher Friede, bis daß es ruht in Gott; unser Zuchtmeister aber ist der Schmerz der Endlichkeit." (Abriß der philos. Grundwissenschaften 1888, II, S. 79 ff.)

liche gedacht; ihm gegenüber ist der Zufall das Zweite und Nebensächliche.

a) Der Zufall und das Zufällige (casus, casuale, fortuitum) reihen sich bei philosophischen Erörterungen in den weiteren Begriff des kontingenten Seins ein (vgl. unten b); sie haben aber doch einen eigenen, beschränkteren Sinn. Die Worte besagen ein Wirkliches, das unerwartet und ungewollt in einen kausal und final geordneten Zusammenhang sich einschiebt. Der Bauer findet bei Bestellung des Ackers alte Goldmünzen; der Spaziergänger wird von einem Gewitter überrascht, die gradlinig wachsende Tanne vom Sturme geknickt. Das unerwartete Ereignis steht an sich in keiner Beziehung zur Richtung des menschlichen oder naturhaften Geschehens; es liegt außerhalb der Tendenz des Pflügens, Spazierens, des natürlichen Wachsens. Beide Vorgänge, das gewollte oder gesollte Geschehen und das als Zufall auftretende Neue, sind, in sich betrachtet, ursächlich bedingt und bestimmt; das Zufällige schwebt also nicht ursachlos in der Luft! Der Hauptvorgang zeigt überdies eine ausgeprägte Zielrichtung; mit dieser hat der Zufall nichts zu tun, er hat seine eigene Art und Richtung, die sich zu jener freundlich, feindlich oder gleichgültig verhalten kann.

Das Zusammentreffen selbst hat keine Ursache und bedarf keiner Ursache, weil es keine eigene Realität hat. Dieser Zufall ist kein einheitliches Sein, hat darum erst recht keine schaffende und richtende Macht neben den wirklichen Ursachen und Richtkräften. Da die Gesetze der Natur nichts anderes sind, als allgemeine Fassungen jenes kausalen und finalen Naturgeschehens, so ist es klar, daß der Zufall die gleiche Stellung auch zu den Naturgesetzen einnimmt. Er selbst ist kein Gesetz, entspricht auch nicht positiv der Idee eines Gesetzes; aber alles, was an ihm wirklich ist, untersteht den jeweils beteiligten Gesetzen. Vor dem alles überschauenden, alles leitenden Blicke

Gottes, der Allursache, fügt sich natürlich das Zusammenhanglose des Zufalls in die Einheit des von Gott beherrschten Weltlaufs ein; für Gott gibt es keinen Zufall.

Genau gesehen, enthält das Wort Zufall eine Art Personifikation; eine solche ist natürlich nicht fähig zu schaffen und zu wirken. Dennoch gebraucht die Sprache gern die Wendungen: Der Zufall hat es gefügt, hat sein Spiel getrieben usw., um das Unberechenbare, Unverbundene des Zusammenseins verschiedener Dinge und Wirkungen auszudrücken. Es wäre aber volle Sinnwidrigkeit, wollte man den Zufall bewußt an die Stelle der Ursachen setzen oder gar in ihm die Erstursache der Welt und ihrer Ordnung erblicken. Der Zufall ist nirgendwo das Erste; er setzt logisch eine gesetzliche Wirklichkeit voraus. Wenn z. B. Epikur und Demokrit tatsächlich die Weltentstehung aus dem Zufall, aus dem regellosen Wirbel der Atome erklärten, so übersahen sie offensichtlich, daß in dieser Atombewegung bereits das physikalische Gesetz der Anziehung und der Schwerkraft mitgedacht ist! Den Zufall zum Weltschöpfer machen, heißt also, die Weltwirklichkeit aus einem bloßen Wort oder Gedankending herleiten[34].

b) Die Zufälligkeit (Kontingenz) ist kein bloßer Name, kein reines Gedankending, wie der Zufall: sie ist der philosophische Ausdruck einer realen Eigenschaft aller endlichen Wesen; Ausdruck der Tatsache, daß die Weltdinge nicht mit Notwendigkeit, kraft inneren Müssens existieren, sondern in Abhängigkeit von fremder Macht und Wahl. Das Sein, das sie besitzen, ist nicht selbstverständlich; ihr Nichtsein wäre ebenso verständlich wie ihr Dasein. Ihr Wesen, alles das, was sie inhaltlich bedeuten an Sinn und Art und Wirken, schließt keineswegs in sich die Not-

[34] Thomas, S. theol. I q. 22 a. 2; q. 86 a. 3; q. 115 a. 6; q. 116 a. 1; S. c. Gentil. III, c. 86.

wendigkeit ihrer Existenz; es verhält sich ganz indifferent zum Dasein oder Nichtdasein. Diese Dinge sind „Möglichkeiten", die man unbegrenzt vermehren kann; ob sie wirklich werden, bestimmen nicht sie selbst, sondern andere Wesen. Weil nicht selbstverständlich, sind sie auch nicht selbständig; ihr tatsächliches Sein ist bedingt und beherrscht durch höhere Ursächlichkeiten. In diesem Sinne hat auch Kant die Kontingenz aufgefaßt und sie durch „Zufälligkeit" oder „Bedingtheit" umschrieben.

Den ontologischen Gegensatz des zufälligen bildet das notwendige Sein. Notwendigkeit bedeutet hier nicht eine physische Nötigung durch Naturkräfte, sondern die metaphysische, absolute Notwendigkeit. Was darunter zu verstehen ist, zeigt sich dem philosophischen Laien am leichtesten auf dem Gebiet des idealen Seins, in der unbedingten, absoluten Geltung logischer und mathematischer Grundsätze. Die Notwendigkeit, die in ihnen dem Denkgeist entgegentritt und einleuchtet, gilt für alle Fälle und ohne alle Bedingung; das Gegenteil erscheint als undenkbar, als seinsmäßig unmöglich. Auf dem Gebiet des realen Seins kommt eine solche Notwendigkeit allein dem Absoluten zu, d. h. jenem ersten und höchsten Sein, in dem Wesenheit und Dasein zusammenfallen, Denkbarkeit und Wirklichkeit eins sind. Ihm allein eignet jenes Durchsichsein, kraft dessen es, von aller äußeren Einwirkung frei, aus innerer Notwendigkeit sein göttliches Leben besitzt und weiterhin das Endlich-Zufällige hervorbringt.

Indem wir den Vergleich der beiden Begriffe abschließen, können wir sagen: Während der „Zufall" den Gegensatz, den Mangel der Relation darstellt gegenüber Einzelgesetzen und Einzelabsichten der Natur, bedeutet die „Zufälligkeit" oder Kontingenz den Gegensatz und Abstand, der das Ganze der Schöpfung von der absoluten Notwendigkeit Gottes scheidet.

Mit dieser letzteren, wesentlichen Zufälligkeit der Weltdinge und ihrem erhabenen Gegenbilde haben wir es an dieser Stelle zu tun[35].

## 2. Die Weiterführung des Problems

Die beiden vorangehenden Formen des kosmologischen Gottesbeweises führten uns zur Anerkennung der Existenz eines ersten, unabhängigen Weltgrundes und damit zur Schwelle derjenigen Einsicht über Gott, die nunmehr eigens behandelt werden soll. Es ist die innere Notwendigkeit des göttlichen Seins; sie war im Ergebnis jener beiden Vernunftschlüsse wenn nicht formell, so doch virtuell bereits eingeschlossen.

Das Gesetz der Ursächlichkeit, so sahen wir, nötigt den Denkgeist angesichts der Entstehung neuer Wesen im Weltall, über die nächsten wirkenden und zeugenden Ursachen hinaus, die selbst wieder gewirkt und gezeugt sind, eine erste Ursache anzunehmen, die keiner anderen ihr Dasein verdankt, sondern vollkommen aus sich besteht. Diese Aseität bedeutet nicht, daß die erste Substanz sich selbst aus nichts hervorgebracht habe; sie besagt vielmehr, daß sie absolut selbständig ist, in sich und durch sich von Ewigkeit besteht. Mit dieser Bestimmung ist nun faktisch auch die innere Notwendigkeit des Daseins dieser Ursubstanz gegeben.

Ähnlich verhält es sich mit der Schlußfolgerung aus der Veränderlichkeit der Dinge. Wo wir kein Werden und Gewordensein empirisch feststellen konnten, da sahen wir wenigstens am unaufhörlichen Wandel der Erscheinungen und Eigenschaften, daß die Erfahrungswelt überall der äußeren Impulse zum Wachsen und Wirken bedarf. Das führte logisch zu der Folgerung, daß eine so allgemeine Wandelbarkeit und Anregungsbedürftigkeit, eine so allverbreitete Potentialität unbedingt eine ebenso umfassende und universale Aktivität voraussetzt; eine

[35] Über den Zufall in der Natur vgl. auch Bd. II, S. 38 ff.

bewegende Macht, die selbst nicht der Anregung, Weckung und Führung bedarf, weil sie in sich die höchste, unwandelbare Seins- und Wirkkraft ist. Auch diese Eigenschaft des Weltgrundes vertieft sich weiter zum Begriff der inneren Notwendigkeit des Absoluten. Unveränderlichkeit ohne lichte, geistige Notwendigkeit wäre tatsächlich keine Vollkommenheit, sondern eine unerträgliche Schranke des Daseins. Nur wenn das Absolute ganz von innen heraus, durch die Kraft und den Reichtum seines Wesens besteht, nicht durch irgendein Fatum, wird auch seine Unwandelbarkeit verständlich als die wahre, göttliche Erhabenheit über die Unruhe und Zufälligkeit des Endlichen.

Um ein Mißverständnis, dem selbst Kant an einem entscheidenden Punkte erlegen ist, abzuwehren, sei ausdrücklich bemerkt, daß hier und im Folgenden nicht mehr die Rede ist von der Notwendigkeit des menschlichen Erkennens und Schließens (auf die Existenz Gottes) — diese logische Notwendigkeit ist ein Modus der denkenden Vernunft —, sondern von der Notwendigkeit des innergöttlichen, absoluten Seins selbst, also von jener objektiven, ontischen Notwendigkeit, die in Gott selbst besteht. Wer keiner logischen Schlußfolgerung mehr bedarf, sondern Gott schaut, der schaut und versteht in ihm auch, daß Gott mit Notwendigkeit ist und gar nicht nichtsein kann; er erfaßt Gott nicht nur als Tatsache, sondern als durch und durch klare, heilige, beglückende Notwendigkeit.

### 3. Die sachliche Begründung

Der Beweis, daß gewisse Dinge nicht absolut notwendig, sondern in gleicher Weise für das Nichtsein wie für das Sein veranlagt sind, läßt sich am schlagendsten dadurch führen, daß diese Dinge tatsächlich einen Anfang und ein Ende haben. Es gab eine Zeit, da sie nicht bestanden; und es wird eine Zeit geben, da sie nicht mehr bestehen werden. Daher können sie nicht zu jenem Grundbestande der Welt gehören, der unbedingt dazu erforderlich ist, daß überhaupt etwas existiert. Ihr zeitweiliges Nichtsein enthüllt sie als „zufällig"; sie waren für die Welt als Ganzes entbehrlich, solange sie nicht bestanden; sie erweisen sich auch tatsächlich für das Ganze als unwesentlich, solange sie existieren, weil sie bald wieder verschwunden sind. Wir stellten

früher fest, daß diese Wesen zu ihrer Entstehung einer äußeren Ursache bedürfen; wir sahen auch, daß ihr langsames oder plötzliches Verschwinden unzweideutig eine innere Schwäche und Hinfälligkeit bezeugt. Diese ursächliche Abhängigkeit und zeitliche Hinfälligkeit bestätigt und bekräftigt uns ihre wesenhafte Zufälligkeit. Der Goethesche Satz: „Denn alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht" trifft sehr gut diesen Sachverhalt, ich meine die Kennzeichnung des wesenhaft Zufälligen durch die faktische Beschränkung der Zeit nach. Das im vollen Sinne Notwendige muß zu allen Zeiten auch wirklich sein; es darf nimmer schwanken zwischen bloßer Möglichkeit und Wirklichkeit; es darf auch im Dasein von keiner fremden Macht abhängen. Es ist eindeutig zum Dasein bestimmt, d. h. nicht durch physische Machtgesetze allein, sondern durch sein Wesen, durch eigne Kraft und Bedeutung. Während das Vergängliche irgendwie wert ist, zugrunde zu gehen, ist dieses Notwendige durch seinen Wert, seine Wesensfülle erhaben über alle Zeiten und alle Katastrophen.

Auch der hl. Thomas geht in der kurzen Darlegung dieses Arguments von den wechselnden Dingen aus, insbesondere von den organischen Wesen. Er betont aber zugleich, daß es im Kosmos auch Dinge und Kräfte gibt, die unverwüstlich erscheinen, die aber doch ihre Notwendigkeit von anderen Mächten empfangen haben. Auch dieses Notwendige — wir nennen es das „physisch Notwendige" —, das Notwendige als reine Tatsache, kann unmöglich der letzte, metaphysische Ruhepunkt des Weltalls sein, nicht jenes Eine, Notwendige, in dem alle Zufälligkeit des Seins und Geschehens hinter uns liegt, und allein die wahre, in sich verständliche und beharrende Notwendigkeit herrscht![36]

[36] S. theol. I q. 2 a. 3. Bei der doppelten Lesart in diesem Text: „Impossibile est autem, omnia, quae sunt talia, semper esse" und der

Um den Sinn dieser Begriffe noch klarer herauszustellen und die tatsächliche Kontingenz des Irdischen sicherer festzustellen, werfen wir zunächst den Blick auf eine Art *metaphysischer* Notwendigkeit, die uns bekannter ist als die des realen Urgrundes der Welt. Man könnte sonst sagen, die menschliche Vernunft habe gar nicht die Fähigkeit, den *Unterschied* eines notwendigen und zufälligen Seins zu durchschauen; ihr fehle *jeglicher Maßstab* für die Kennzeichen einer innerlichen, absoluten Notwendigkeit. Allein wir besitzen tatsächlich einen solchen Maßstab; und zwar in der unbedingten Notwendigkeit der *idealen Wahrheiten und Gesetze*, die alles Denken und Sein beherrschen. Aus früher Gesagtem wissen wir, daß dieses Reich der Ideen und Normen zwar nicht den Charakter existierender Wirklichkeit, sondern nur den des gedanklichen Seins hat, wie man heute sagt, des „Soseins" oder der „Geltung"; aber die unvergleichlichen Vorzüge, die es nach dieser Richtung vor dem rein Tatsächlichen besitzt, sind doch so gewaltig, daß sie uns eine Ahnung vermitteln für die erhabene Seinsweise des real Absoluten, die den Gehalt sowohl des wirklichen wie des idealen Seins in sich vereint, und daß wir so den Abstand des unbedingt Notwendigen von dem mehr oder minder Zufälligen klarer einsehen.

Die ausnahmslose, unbedingte Geltung eignet, wie wir sahen, den Axiomen der Logik und Mathematik, ebenso denjenigen Grundsätzen der realen Seinslehre (Ontologie), die unbestritten wahr sind, wie dem Gesetze der Kausalität[37]. Sie alle lassen sich in die Form kleiden: „Es *muß* so sein; es *kann nicht anders sein, nicht anders geschehen*, als es ist und geschieht!" Mit ihnen hängt, was die formale Art und

anderen: „Impossibile est autem, omnia quae sunt, talia esse" sprechen alle Gründe für die *zweite* Lesart. Leider ist auch in der neuen römischen Ausgabe die erste Lesart bevorzugt worden.

[37] S. oben S. 45 ff. 82 ff.

Geltung betrifft, auch das Gebiet des unbedingten Sollens innig zusammen; die Notwendigkeit der allgemeinsten Moralgrundsätze[38]. Was finden wir nun hier als echte Kennzeichen des Müssens und Sollens? Zunächst die innerliche Begründung des Notwendigen, die Herleitung des „So und nicht anders" aus dem Begriff; besser aus dem Wesen des Gegenstandes, den man begreift. So folgt aus dem Begriff des Ganzen, daß es größer ist als der Teil; aus dem Wesen des Kreises die vielfachen mathematischen Folgerungen; aus dem Wesen und Wert des Menschen das Gebot, sein Leben nicht willkürlich zu vernichten. Damit hängt zusammen das vorhin Behandelte, die Tatsache nämlich, daß alle diese Normen unvergänglich und unveränderlich sind, ob auch die Welt des Wirklichen noch so unstet flutet, stürmt und wechselt. Dieser zeitlichen Dauer und Überlegenheit entspricht sodann ihre örtliche Allgegenwart, die räumlich unbeschränkte Geltung und Herrschaft der Norm. Weiter noch vertieft sich diese raumzeitliche Allgemeinheit, wenn wir denken an die mannigfaltigen Gegenstände, die Einzelwerte und Einzelfälle, auf die sie anzuwenden sind; wir kommen hier zur Universalität der Wesensbegriffe, in die jene Gesetze sich kleiden; zu jener Universalität, die bald ein Abbild, bald ein Vorbild ist der unermeßlichen, unendlichen Fülle des realen Geschehens, die unter das Gesetz fällt. Und endlich, diese schrankenlose Vielheit praktischer Fälle und Anwendungen bedeutet doch kein gleichgültiges Aneinanderreihen; jene Grundsätze bilden eine strenge Einheit, sie beleuchten von einem Brennpunkt aus die Millionen Fälle. Ja, sie alle stehen auch untereinander in not-

[38] „Wie sich die Apodiktizität im Erkennen (das logische Müssen) zu der realen Notwendigkeit in den zu erkennenden natürlichen und geistigen Vorgängen (das ontologische Müssen) verhält, so verhält sich die sittliche Ordnung (das ethische Müssen) zu der realen Wertordnung der natürlichen und geistigen Funktionen." (Überweg-Heintze, 1901, S. 350.)

wendigem Zusammenhang, die logischen, metaphysischen, sittlichen Urgesetze; sie alle bilden zusammen ein organisches, geistig-lebendiges Ganzes[39].

Ein ganz anderes Bild bietet uns die reale Welt der Natur; auch da, wo sie den Eindruck der unbeugsamen Notwendigkeit macht. Gewiß bleibt die einleuchtende Geltung jener absoluten, mathematischen und ontologischen Gesetze unangetastet; doch nur insoweit, als wir es mit bloßen Zahlen und Raumformen oder mit den einfachsten, quantitativen Verhältnissen der Körper zu tun haben; wie es in der theoretischen Mechanik der Fall ist. Sobald wir in die konkreteren Gesetze der Wirklichkeit eindringen, sobald wir die tieferliegenden Eigenschaften der Dinge und ihre Folgeerscheinungen untersuchen und berechnen, hört jenes unbedingte, einleuchtende Müssen auf; wir stehen vor der reinen Positivität der Tatsachen, die wir als zufällig bezeichnen, eine klare Einsicht in den zwingenden Zusammenhang der Dinge ist uns hier versagt. Schon die Mechanik vermag ihre theoretische Gesetzlichkeit nicht so reinlich von zufälligen Einflüssen der Umgebung und Gesamtnatur abzusondern, daß all ihr Geschehen als unbedingt notwendig sich darstellen würde[40]. Selbst für das Gebiet, wo die Überschau der mechanischen Bewegungen am klarsten und großartigsten ist, für das der Astronomie, haben die größten Forscher anerkannt, daß die Bewegungen zwar in sich durchaus notwendig sind, daß aber für den Denker die Frage ungelöst bleibt, wie die anfängliche Bildung der Himmelskörper, wie ihre örtliche Disposition und ihre gesetzliche Bewegung zuerst entstanden sei[41].

Der berühmte Laplace fingiert bekanntlich einen Uni-

[39] S. oben S. 101.

[40] Vgl. die Äußerung von H. Hertz in Bd. II, S. 202.

[41] So z. B. Newton und Secchi bei O. Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur 1881, I, S. 236; II, S. 65. Dubois-Reymond, Die Grenzen des Naturerkennens 1882, S. 22.

versalgeist, der bei seiner vollen Kenntnis der Natur und ihrer Gesetze imstande sein müsse, aus einem gegebenen Augenblick alle Zustände der Vergangenheit und Zukunft genau zu berechnen. Die heutigen Forscher stehen dieser Fiktion skeptischer gegenüber. Auch der Laplacesche Geist könne nicht absolut wissen, „wie es weiter geht". „Er säße vor einer ungeheuren Zahl von Möglichkeiten, gleichberechtigten Schritten in die Wirklichkeit. Er säße da wie vor einem ungeheuren Schach . . . Zwar kennt er genau jede Figur und die in ihr schlummernde Aktionspotenz und Aktionsgrenze. Aber — an sich sind viele Züge gleich möglich"[42]. E. Boutroux betont in einer eigenen Schrift „die Kontingenz der Naturgesetze", d. h. die unleugbare Tatsache, daß innerhalb der mathematischen Methode dennoch so viele materielle Grundlagen und Ansätze der Berechnung offen bleiben, daß sich überall in den Naturlauf Unbestimmbares und Zufälliges einmischt. Sogar das einheitlichste physikalische Gesetz, das von der Erhaltung der Energie, führe nicht heraus aus dem Kreise reiner Tatsächlichkeit; es sage nichts über den realen Umsatz der Kräfte, nichts über innere Notwendigkeit des Geschehens, sondern es behaupte nur, daß bei zahllosen möglichen Umwandlungen die Summe der Energie stets die gleiche bleibe[43]. In neuester Zeit hat die Unverbrüchlichkeit der Gesetze und Gleichungen der klassischen Mechanik dadurch einen Stoß erlitten, daß sich bei den elementaren Vorgängen an den Atomen andere Gesetze herausstellen als bei den zusammengesetzten Körpern. Die für letztere aufgestellten Gesetze können gegenüber jenen elementaren Vorgängen nur mehr als „statistische Mittelwerte" anerkannt werden, die in Wirklichkeit viele Ausnahmen zulassen. Man darf erweiternd sagen: die absolut sichere Geltung der Naturgesetze beschränkt sich auf die „rever-

[42] F. Dessauer, Leben, Natur und Religion 1924, S. 24.
[43] La contingence des lois de la nature 1874.

siblen", auf die umkehrbaren Vorgänge, wie sie etwa beim Lauf einer Billardkugel und ähnlichen mechanischen Bewegungen vorliegen; sie wird aber zu einer bloß statistischen Regel, zu einer höchsten Wahrscheinlichkeit, wo wir „irreversible" Bewegungen haben, wie bei den molekularen, chemischen und organischen Vorgängen[44]. So führt uns die fortschreitende Naturwissenschaft selbst wieder zu einer Grenze, wo die scheinbare absolute Notwendigkeit aufhört und das Zufällige beginnt[45].

Überhaupt müssen wir uns stets gegenwärtig halten, daß die „Gesetze" der Natur keine realen Mächte sind, die gebieten, zwingen, schöpferisch arbeiten, sondern nur ein gedanklicher und wissenschaftlicher Ausdruck für die gleichmäßig und regelmäßig an den Körperdingen auftretenden Erscheinungen. Diese Dinge und Vorgänge der Wirklichkeit allein sind real; sie allein können uns mit ihrem Wesens- und Wirkgehalt sagen, ob die Realität eine notwendige oder zufällige ist.

Nun begegnen uns hier wieder als die faßbarsten Einzeldinge, als individuelle Wesens- und Wirkzentren die Lebewesen. Wir haben an ihnen bereits die äußere Tatsache als charakteristisch und entscheidend hervorgehoben, daß sie entstehen und vergehen, daß sie also mit ihrer Hinfälligkeit schon ihre Zufälligkeit bekunden, die Nichtnotwendigkeit ihres Daseins! Und auch während sie leben und sind, zeigt ihr Dasein eine Unruhe,

---

[44] Planck, Die Naturwissenschaften 1926, S. 254. Dessauer, a. a. O. S. 98. Grätz, Alte Vorgänge und neue Tatsachen der Physik 1925, S. 107 ff. A. Haas, Materiewellen und Quantenmechanik 1929.

[45] L. Aschoff bemerkt in seiner Rede über die Stellung der Naturwissenschaften zur Religion (Zeitenwende, Jahrgang 1927, S. 129): „Ich brauche nicht hervorzuheben, daß, wie unter anderen Nernst ausführt, auch alle sog. Naturgesetze für uns nur bis zu gewissen Grenzen als streng gültig anzusetzen sind. Wenn das, wie Nernst andeutet, für alle Naturgesetze gelten sollte, so würde seiner eigenen Aussage gemäß zwischen der theologischen und physikalischen Auffassung ein weitgehender Parallelismus festzustellen sein; denn auch die Theologie bestreitet, daß alles Geschehen im Weltall, als logisch sich abspielend, von dem menschlichen Geist erklärt werden könnte."

ein stetes akzidentelles Werden und Wandeln, das zur Stabilität eines notwendigen Seins seltsam kontrastiert. Überdies ist ihr Sosein, ihre spezifische Form, Gliederung, Färbung, Arbeitsleistung so flüssig und willkürlich, bei aller „Ganzheit" so tausendfach zusammengesetzt, so frei nach Künstlerart erfunden, bei aller Festigkeit so gefügig eingestellt auf alle Möglichkeiten, daß die heutige Biologie als treffendsten Ausdruck der organischen Gesetzlichkeit das Wort „geregelter Zufall" erfunden hat! Fragen wir philosophisch, ob bei einer Pflanzen- oder Tierart „das Dasein notwendig mit dem Sosein gegeben" sei, ob ihr Nichtdasein undenkbar und unmöglich sei, so wird jeder diese Frage als lächerlich empfinden. Die künstliche Verbindung unzähliger Atome, die Labilität der chemischen Verbindungen, die Gleichgültigkeit so vieler Zahlen- und Linienverhältnisse, alles dies erinnert mehr an das Spiel einer Phantasie, die frei aus tausend Möglichkeiten wählt, als an das ewig und einzig Notwendige. Übrigens besteht ja heute kaum ein Zweifel, daß die großen Gattungen der Pflanzen und Tierwelt entstehen und vergehen, ja daß das Ganze des organischen Lebens einen zeitlichen Anfang gehabt hat; somit kann ihm keine wahre, zeitüberlegene Notwendigkeit zukommen.

Auch alle anderen Naturdinge, die anorganischen Körper, haben eine Existenz, die wir zwar nach dem Zeugnis der Sinne und der nachprüfenden Forschung als gegeben hinnehmen, die aber keineswegs den Eindruck des Seinmüssens, der Selbstverständlichkeit und Notwendigkeit macht. Die Artverschiedenheiten, die uns bei diesen Stoffen begegnen, treten sogar an innerer Bedeutung, an Reichtum formaler und dynamischer Gestaltung unbestreitbar hinter den Lebewesen zurück; eine Begründung ihrer Existenz aus der Größe und Tiefe ihres Wesens ist also hier noch weniger vorhanden.

Vergleichen wir die Welt der konkreten Einzeldinge, die allein im eigentlichsten Sinne Wirklichkeit haben, als Ganzes mit der Normenwelt der idealen Zusammenhänge (S. 174 f.), so springt überall der Gegensatz scharf hervor. Dort, bei den idealen Denk- und Seinsgesetzen, ein aus dem Wesen folgendes evidentes Müssen, hier eine rätselhafte Wirklichkeit, eine Kluft zwischen Idee und Tatsache; dort eine zeitüberlegene Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit entsprechend dem „So und nicht anders" der Ideen, hier ein steter Wandel der Substanz oder der Zustände; dort eine Gleichheit und Allgegenwart des normativen Sollens für alle Arten und Räume, hier die jedesmalige punktuelle Existenz des Einzeldinges, die sich zwar billionenfach wiederholt, aber überall in sich verschlossen und begrenzt ist; dort eine wunderbare, vom Seinsbegriff ausstrahlende Einheit aller Notwendigkeiten, hier die Zersplitterung und Aufteilung des Seins auf eine Unzahl von Einzelträgern, bei der es offenbar gleichgültig ist, ob noch weitere Millionen hinzutreten — ein deutliches Zeichen, daß auch die bisher vorhandenen Exemplare gleichgültig und zufällig sind[46].

Gerade die „Vielheit" der Dinge ist seit Urzeiten der Philosophie als das Kennzeichen ihres endlichen und nichtnotwendigen Seins und Wesens erkannt worden. Was sich zählen läßt, was sich beliebig wiederholen und vermehren läßt, das kann nicht den Sinn und Grund des Daseins in sich selbst tragen; nur aus einer wesenhaften Einheit und Ganzheit empfängt die Welt ihren Sinn und Halt. Das willkürlich Vermehrbare bezeugt sich eben damit als unwesentlicher, zufälliger

[46] B. Bavink (Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft[3] 1924) bemerkt nach einem Überblick über die Gesetze der Natur und den tatsächlichen Zustand der Natur, daß sich eine „doppelte Kontingenz der Welt", die der essentia und der existentia, überwältigend klar herausstelle (S. 94. 210). Vgl. dessen spätere Schrift: Die Hauptfragen der heutigen Naturphilosophie 1928, S. 50 f.

Teil des Ganzen. Das Wesen etwa des Löwen oder der Zeder kommt in gleicher Weise allen Individuen und Generationen zu. Da offenbar Millionen künftiger Individuen möglich, aber nicht wirklich sind, so kann auch den jetzt wirklichen Exemplaren nicht eine notwendige Existenz zukommen. Auch diese letzteren können fehlen; sie verdanken doch ihr Dasein gewiß nicht ihrer Ordnungszahl in der Zahlenreihe — warum soll man aber dann nicht weiterzählen und entsprechende Wirklichkeiten verlangen? Sie verdanken es auch nicht dem Arttypus des Löwen; sonst müßten alle möglichen Löwen existieren! Überdies ist dieser Arttypus selbst wieder ein Zufälliges in der Reihe der anderen Arten und Gattungen, eine Nummer neben vielen, die gewesen und heute längst verschwunden sind[17].

Ein innerlich Gefordertes, für das Ganze unbedingt Notwendiges könnte man am ehesten in der Natur des Menschen erblicken, die die Reihe der Arten schließt; im Menschen, der in seiner geistigen Persönlichkeit, seiner Kulturarbeit und sittlichen Gemeinschaft tatsächlich den höchsten immanenten Zweck der Welt verwirklicht. Aber hier tritt anderseits auch die Zufälligkeit und Bedingtheit des Geschöpflichen am schärfsten und am fühlbarsten und schmerzlichsten hervor: in der gesteigerten Empfindlichkeit des Organismus, in der Hilflosigkeit und Erziehungsbedürftigkeit des Kindes, im Bewußtsein des Einzelnen von seiner Ohnmacht und Entbehrlichkeit gegenüber dem Ge-

[47] H. Lotze (a. a. O. S. 21 f.) gründet seinen Beweis für das Dasein des Absoluten auf die rätselhafte Tatsache, daß die realen Elemente in ihren unzähligen Beziehungen sich der jedesmaligen besonderen Lage anpassen, das allgemeine Gesetz auf tausendfach verschiedene Weise darstellen. Wolle man hierbei nicht an eine gegenseitige Benachrichtigung denken, müsse man unbedingt ein einheitliches Absolutes annehmen, das die gesetzliche und doch zugleich anpassungsfähige Einigung zwischen dem Vielen, an sich Getrennten, herstellt. Die metaphysische Möglichkeit aber, das Eine in unbedingter Weise zu sein und das Viele in bedingter Weise mitzuumfassen, komme nur einem geistigen Prinzip zu (S. 26). Vgl. A. Wenzl, Das naturw. Weltbild 1929, S. 97.

samtleben. Vor allem ist es die evidente Selbsterkenntnis der eigenen metaphysischen Nichtigkeit, Überflüssigkeit, Nichtnotwendigkeit, die für unsere Frage in die Wagschale fällt; zumal wenn sie begleitet ist von dem Blick auf die naturhafte Notwendigkeit des Kosmos und auf die absolute, innerliche Notwendigkeit der Ideenwelt!

Das Letzte und Äußerste nach der anderen Seite, der leblose Stoff mit seiner unzerstörbaren Dauer, mag für ein äußerliches Denken den Schein der Notwendigkeit haben; allein hier ist am wenigsten die Rede von einer unbedingten, in sich gegründeten, wesenhaften Notwendigkeit. Die unwiderstehliche Festigkeit von Granit und Stahl ist längst den technischen Mitteln der Zerreibung gewichen; ja selbst das unantastbare Atom löst sich vor dem eindringenden Forscherblick und technischen Vermögen in Teile auf. Die körperliche Masse als solche zeigt uns als letztes erreichbares „Wesen" die Quantität. Ist nun aus diesem Wesen etwa eine unbedingte Notwendigkeit, eine determinatio ad unum gegeben? Das Gegenteil ist der Fall; Quantität bedeutet ja unbegrenzte Teilbarkeit, eine potentielle Vielheit, bei der niemand wissen kann, wo die Teilung aufhört, — also den Gegensatz zur Einheit und das deutlichste Merkmal der Zufälligkeit. Eine zweite Grundeigenschaft der Materie ist die Trägheit; ihre Gleichgültigkeit gegen diese oder jene Art der Bewegung, ihr passives Verhalten gegenüber allen aktiven Kräften. Wie könnte man aus der Eigenkraft dieser Materie einen Kosmos ableiten, der überall einheitlich, ganz bestimmt, rastlos bewegt ist? Der Stoff als solcher entbehrt drittens der qualitativen Art und Vielgestalt, einer dauernden, spezifischen Wesensform. Er ist auch nach dieser Richtung passiv und veränderlich, ohne Maß und Grenze; sein „Wesen" ist, wenn man davon sprechen will, Durchgangsstadium aller beliebigen Wesensformen zu sein. Das absolut Notwendige aber muß im

Daßsein und im Wassein so sein, wie es ist, es kann nicht anders sein, als es ist.

Danach kann die Unveränderlichkeit nach unten hin, die faktische Unzerstörbarkeit der Materie, nicht Anzeichen sein einer Höchststufe des Daseins und Soseins, sondern nur die Folge der dem Stoffe eigenen Mindeststufe des Seins; ein primitiveres, inhaltärmeres Sein ist eben nicht vorstellbar! — Daß auch von der Energiesumme, dem parallelen Faktor zur Materie, dasselbe gilt, braucht nach früher Gesagtem kaum hervorgehoben zu werden. Auch hier begegnet uns die gleiche Potentialität und Unbestimmtheit, auch hier eine Abhängigkeit von der wechselnden Lage und Kombination der Kräfte, die entscheidend ist für die Nichtnotwendigkeit des Geschehens. Ja, das Fehlen des „So und nicht anders", der inneren Seinskraft, wird noch eigens illustriert durch die Entropie, das faktische Sinken der schaffenden Wirkkräfte. Das Wort Newtons von einem Ablauf der Weltenuhr, der sich ohne eine überweltliche Kraftquelle allmählich einstellen müßte, gewinnt ja eine neue und starke Bestätigung durch diese langsame Entwertung der Energie. (S. unten 2. Teil § 2.)

## 4. Das Ergebnis

Es wurde schon hervorgehoben, daß der dritte Weg, den wir eingeschlagen haben, gegenüber dem ersten und zweiten den Vorzug hat, daß er von der Erscheinung des Daß, des äußerlich feststellbaren Werdens und Daseins, weitergeht und übergeht zur Frage des Was, des inneren Verhältnisses von Dasein und Wesen, zur Frage, warum gerade diese wirklichen Dinge und nicht Tausend andere existieren. Das Problem der Notwendigkeit und Zufälligkeit ist es, das sich, wie wir sahen, in allen Reichen der Natur und von den verschiedensten Seiten her dem Denken aufdrängt und ihm keine Ruhe läßt, bis wir das Zufällige und allseitig Bedingte auf ein erstes Notwendiges und Unabhängiges zurückgeführt haben.

Wollen wir mit einem Wort noch auf den hl. Thomas zurückgreifen, so kennzeichnet er das Zufällige als das, was ebensogut sein wie nicht sein kann (possibile esse et non esse); und er veranschaulicht dieses Schwankende, diese gegen Sein und Nichtsein indifferente Potentialität an denjenigen Dingen,

die einen tatsächlichen Wechsel von Sein und Nichtsein in zeitlicher Entwicklung aufweisen. Solche Wesen sind auch dann, wenn sie existieren, kontingent, d. h. innerlich unbestimmt für Sein oder Nichtsein, für reine Möglichkeit oder volle Wirklichkeit. Ja, in ihnen geht die Möglichkeit unbestreitbar dem Dasein voraus; die stoffliche Grundlage oder Samenanlage ist früher als das Lebewesen. Wenn das Universum nur aus solchen Dingen bestände, so wäre es klar, daß ein solches, durchaus potentielles Weltall einer übergeordneten Ursache für sein wirkliches Dasein bedarf. Aber auch die mit dauernder Wirklichkeit und physischer Notwendigkeit auftretenden Gesetze, Kräfte und Stoffe der Natur sind für den tieferdringenden Blick nicht Realitäten, die *nur so* gedacht werden können, wie sie sind, und die jede andere Möglichkeit ausschließen. Auch von ihnen zeigte sich, wie ihr Sein und Wirken von außen her tausendfach bedingt und bestimmt wird; auch sie enthüllen sich als „possibilia esse et non esse". Jede einzelne dieser Notwendigkeiten behauptet sich nur im Rahmen und in Abhängigkeit von anderen, höheren oder konkurrierenden Gesetzen. Ja, je umfassender, dauerhafter und notwendiger eine solche Realität erscheint, um so weniger selbständig und selbsttätig, um so weniger aktiv und schöpferisch ist sie. So kann ihre Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit nicht erste, selbstbegründete Seinskraft sein; sie muß erst recht empfangen, ursächlich bedingt und abhängig sein von einer höheren, ganz in sich ruhenden Notwendigkeit und völlig selbständigen Schöpfermacht. Wie wir oben beim Kausalgesetz im engeren Sinne erkannten, daß alle in den Weltdingen enthaltene, aber unvollkommene und geteilte *Wirklichkeit* um so mehr der Erstursache zukommen müsse, und zwar in einer höheren, volleren, einheitlicheren Weise, ebenso schließen wir jetzt, daß alle der Welt immanente, gleichfalls begrenzte und geteilte *Notwendigkeit* sich im Absoluten wiederfinden muß,

und zwar in einer weit erhabeneren, unbedingteren und innerlicheren Art[48].

Die Philosophie aller Zeiten drückt die letzte Notwendigkeit in dem Satze aus, das Erste, Absolute besitze sein Dasein durch sich selbst, durch seine Wesenheit, bei ihm sei das Daß von selbst mit dem Was gegeben. Wirklichkeit bedeutet bei ihm nicht Verwirklichung eines Möglichen, einer Wesensanlage; Notwendigkeit heißt hier lautere, ungemischte, selbstleuchtende Wirklichkeit. Auf diese tiefste Ahnung der Philosophie fällt das hellste Licht durch den Gottesnamen vom Sinai: „Ich bin, der ich bin". Auch unser Vergleich mit der einheitlichen, selbstleuchtenden Notwendigkeit der Ideenwelt bewährt sich hier; er vermag uns im Wesen Gottes die Ewigkeit und Unwandelbarkeit, die Innerlichkeit und Einheitlichkeit, die lebendige Durchdringung von Dasein und Sosein am besten zu veranschaulichen[49].

Auch der Ausdruck „Endlichkeit", wie ihn die Philosophie und die Theologie gebraucht, hängt eng zusammen mit der „Zufälligkeit" des Geschöpflichen. Der Laie denkt bei Endlichkeit vorwiegend an die zeitliche Begrenzung, das Werden und Vergehen der Weltdinge. Tatsächlich ist aber der Sinn des Endlichen weniger vom Ende der zeitlichen Dauer, als vielmehr vom Ende (finis) als Grenze und Schranke des Wesens der Dinge hergenommen. Die Art und der Wert des Geschöpflichen sind millionenhaft begrenzt und abgestuft; alle Wesensformen stellen nur zerstreute Strahlen, nur enge Verkörperungen des Möglichen dar. Aus dieser Endlichkeit stammt auch ihre zeitliche Hinfälligkeit, mit ihr deckt sich ihre sachliche Zufälligkeit. Umgekehrt bedeutet die Unendlichkeit Gottes nicht die Anfangs- und Endlosigkeit des göttlichen Seins, sondern seine innere schrankenlose Wesensfülle, Schönheit und Herrlichkeit. Lehrt also die alte Metaphysik, daß Gottes Dasein in seiner Wesenheit begründet und mit ihr gegeben ist, und erblickt sie gerade hierin den Grund seiner absoluten Notwendigkeit, so werden wir auch heute gut tun, die innere Not-

[48] Was nur wirklich, aber nicht notwendig ist, steht in der Mitte zwischen dem Möglichen und dem Notwendigen. Als Wirklichkeit überragt es die Möglichkeit; sofern es aber nur zufällig wirklich, durch äußere, positive Setzung wirklich ist, gehört es innerlich zum Reich des Möglichen, nicht ins Bereich der wahren, auf eigene Kraft und Wesenheit gegründeten Wirklichkeit.

[49] Vgl. unten 2. Teil § 5. Weiteres bei Erklärung des Wesens Gottes.

wendigkeit Gottes in engste Verbindung zu setzen mit dem unendlichen Reichtum seines Wesens.

Jedenfalls offenbart uns die unermeßliche *Vielheit* der Arten, Formen und Individuen der Weltdinge eine so fließende, rätselhafte, willkürliche Wesensbeschaffenheit, daß wir ihre Zufälligkeit nicht bezweifeln können. Warum z. B. eine Orchidee, ein Krebs oder eine Giraffe unbedingt dem Schöpfungsplan hätte einverleibt werden müssen, kann niemand sich vorstellen. Daß nicht ebensogut unzählbare andere Formen, wie sie ja die Phantasie der Künstler zu allen Zeiten als Dekoration und im Spiel mit Formen und Linien ersonnen hat, den Anspruch auf Verwirklichung behaupten konnten, wird niemand begreifen. Bezeichnend ist ja auch das Verhalten der atheistischen Naturphilosophie. Sie selbst denkt in solchen Dingen nicht an eine innere Notwendigkeit, sie selbst ruft hier den Zufall an, und zwar „den Zufall" in Person, indem sie den absoluten, blinden Zufall zum Schöpfer solcher Lebensformen macht! Darin liegt gewiß ein Widersinn; wir begrüßen ihn aber hier als das unwillkürliche Zeugnis für das relativ Zufällige, das Unberechenbare und Willkürliche so vieler Erscheinungen in der Natur. Es läßt sich eben nicht verkennen, daß die Vielheit der Zahlen und Formen und ihrer zeitlichen und räumlichen Beziehungen so ersetzbar und wandelbar ist, daß die Indifferenz gegen Sein und Nichtsein klar hervortritt. Freilich es ist nicht eigentliche, sinnlose „Willkür", die sie hervorruft und gestaltet; dafür ist wieder die im Spiel des Werdens hervortretende Gesetzlichkeit und Zweckmäßigkeit zu sinnvoll und weise. Die wirkliche Erklärung des Rätsels liegt allein in der Annahme eines Weltprinzips, das mit der wesenhaften Notwendigkeit die *echte Freiheit* verbindet; eines geistigen Urwesens, das die unendliche Vielheit und Verschiedenheit liebevoll gestaltet und

sinnvoll leitet, das aus einer Unsumme von Möglichkeiten die jetzige kosmische Wirklichkeit und Ordnung ausgewählt hat[50].

Nur in dieser Weise ist das Problem des Zufälligen und die Tatsache der künstlerischen Freiheit, Schönheit und Gesetzlichkeit im Naturganzen lösbar. So fügt der dritte Weg zum Ergebnis der beiden ersten eine neue Bestimmtheit des Absoluten hinzu; die Erstursache und höchste Aktivität schafft und trägt die Welt nicht aus einem blinden Naturdrang heraus, sondern mit schöpferischer Freiheit. Für sie ist das eigene Wesen heilige und selige Notwendigkeit, die Schöpfung aber ein Werk freier und zugleich weiser und freigebiger Willenstat.

Bestreitet man die Logik dieser Zurückführung des innerlich Zufälligen, bloß Möglichen, auf eine freie Schöpfermacht, so steht man vor der unlösbaren und beklemmenden Frage, warum denn nicht alles Mögliche wirklich wird, warum und wie die Natur in so unerklärlich eigensinniger Weise differenziert, das Licht des Daseins dem einen Typus schenkt, dem anderen verweigert. Der Unterschied von Typen und Arten hat ja an sich nichts zu tun mit dem Unterschied und Abstand zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Wenn der Schritt von der reinen Potenz zum wirklichen Dasein bei irgendeiner Art durch eigene Macht gelingen könnte, so müßte er ebenso bei unzähligen anderen offenstehen.

Andere wenden gegen die absolute Notwendigkeit des Weltgrundes ein, man könne sich ein Urwesen denken, das stete, anfangslose Wirklichkeit ist und doch keine seinsnotwendige Wirklichkeit! Also eine „reine Wirklichkeit" in ganz anderem als in dem scholastischen Sinne! Dieses Allwesen ist einfach da; ohne Ursache und ohne Grund. Sein Dasein folgt nicht aus seinem Wesen; daß beide zusammenkommen, Dasein und Wesen, ist Zufall. — Offenbar liegt in diesem Einwurf ein voller Verzicht auf jede Welterklärung, ja es liegt darin faktisch jene Personifikation und Apotheose des Zufalls, von der man bewußt und theoretisch nichts wissen will. Von dieser Vorstellung gilt wirklich der Kantsche Satz, ein solches Urwesen, wenn es denken und fragen könnte, müßte vor der Frage, woher und wozu es von Ewigkeit existiert, erschrecken und erstarren wie vor dem unheimlichsten Fatum! Die tiefere, spekulative Unmöglichkeit des Gedankens kann an dieser Stelle nicht dargelegt werden. Man muß jenen monistischen Zufallsgläubigen entgegenhalten, ob sie es ernsthaft für

[50] Diese Weltursache hat, indem sie angesichts unendlich vieler Möglichkeiten diese Weltidee zum Dasein emporhob, auch für die einzelnen Schöpfungskreise Grad und Grenze des Daseins bestimmt; jene gesetzliche Dauer, die so merkwürdig verschieden ist zwischen den einzelnen Wesen, etwa der Eintagsfliege, dem Mammutbaum, der Erde und der Geisterwelt.

möglich halten, daß heute eine stoffliche Wirklichkeit oder gar ein neuer Weltkörper durch reinen Zufall Dasein gewinnt? Sie werden es entrüstet abweisen. Man muß sie weiter fragen, ob sie ernsthaft mit der Möglichkeit rechnen, daß die vorhandene Welt, diese Erdkugel eines Tages grundlos und spurlos verschwände, in Nichts versänke! Denn, was nicht mit Notwendigkeit besteht, kann selbstverständlich auch nicht sein, sein Dasein verlieren; was nur von Zufallsgnaden besteht, unterliegt stets der Gefahr, durch Zufallsmacht dem Nichts zu verfallen! Ja, es ist an sich eher denkbar, daß ein zufälliges Wesen „von selbst" zugrunde geht, als daß es „von selbst" entsteht oder fortbesteht und als Wirklichkeit so mächtig das Nichts überragt! Unsere heutigen Zufallstheoretiker sind so robuste Empiriker, so stark überzeugt von der Unzerstörbarkeit des Stoffs, daß sie sofort betroffen diese Konsequenz ablehnen werden; damit werden sie aber auch genötigt, die Hypothese vom reinen Zufallscharakter des Urwesens als solche preiszugeben [51].

## § 4. Zusammenfassung und Abschluß

Nach einer kritischen Prüfung und Verteidigung des Ursachengesetzes im allgemeinen haben wir den kosmologischen Gottesbeweis, d. h. den Nachweis der höchsten, allumfassenden Ursache aus den allgemeinsten Eigenschaften der Weltdinge und des Weltgeschehens hergeleitet. Dabei gingen wir von der nächsten und zwingendsten Anwendung des Kausalgesetzes aus; von der Tatsache des substantiellen Werdens, der Verursachung neuer Wesen im Naturganzen. Die Entstehung eines greifbar wirklichen Daseins, das bisher nicht bestand, nötigt die denkende Vernunft, eine entsprechende Wirkursache anzunehmen, eine schaffende Kraft, die dynamisch und

[51] Vgl. noch die Äußerung des Mathematikers A. Timpe, Naturbetrachtung, Weltanschauung 1927, S. 23 f. — Auch A. Titius (Natur und Gott 1926) betont die Merkmale der Zufälligkeit und des unberechenbaren Wechsels: „Mit Bestimmtheit weist die heutige Forschung darauf hin, daß es ein Unveränderliches, Ewiges in der Natur nicht gibt, daß ihre Kräfte wie ihre Stoffe und Gestalten ebenso veralten und sich auflösen, wie sie zuerst in Zuständen höchster Unwahrscheinlichkeit, in Schöpfungsperioden aufgebaut und in höchste Spannung versetzt sind. Wo aber nichts Ewiges sich zeigt, da kann ... von Gottheit nur mißbräuchlich geredet werden ... Dem Absoluten kommt aber vor allem die innere Notwendigkeit des Wesens zu, das vernünftigerweise nicht anders gedacht werden kann, als es ist" (S. 590 f., vgl. S. 748 ff.).

qualitativ fähig ist, das neue Dasein und Sosein zu begründen. In der Reihe dieser Ursachen kann man aber nicht ins Endlose hinaufsteigen; über der Summe und Reihe der Ursachen, die selbst geworden und geschaffen sind, muß es eine höchste, ungeschaffene Ursache geben.

Die zweite Schlußform erweiterte den Kreis und die Basis dieses Gedankengangs. Wir fanden in der Erfahrungswelt nicht nur das Auftreten neuer, selbständiger Wesen, sondern überall ein Werden im allerweitesten Sinne, ein Entstehen von Erscheinungen und Zuständen an den Dingen, eine allgemeine *Bewegung und Veränderung* sowohl der körperlichen wie der geistigen Wesen. Das Tatsachenbild, das hier zugrunde liegt, besitzt zwar nicht die Anschaulichkeit und leichte Abgrenzung, wie bei dem ersten Beweisgang; der Grund hierfür liegt in der ungeheuren Vielheit, Feinheit und Verschlungenheit jener Erscheinungen, die wir als Veränderungen, als akzidentelles Werden und Wirken zu berücksichtigen haben. Anderseits macht jedoch die ausnahmslose Geltung der betreffenden Tatsachen und ihrer Gesetzlichkeit einen um so größeren Eindruck. Und das Prinzip, daß ein solches Neuwerden der Erscheinungen und Wirkungen gleichfalls der Ursache bedarf, daß die weltbewegende und weltgestaltende Kraftwelle, die sich über die Passivität des stofflichen Substrats erhebt, schließlich von einer höchsten, unwandelbaren Aktivität ausgeht, dieses Prinzip der Kausalität bleibt ebenso deutlich in Kraft, wie bei der Ursächlichkeit im engsten Sinne.

An dritter Stelle legten wir die *Kontingenz* oder *Zufälligkeit* alles Endlichen zugrunde. Sie umfaßt das ganze Reich des substantiellen wie akzidentellen Werdens. Gerade in diesem Werdeprozeß erschauten wir zuerst die Tatsache der Zufälligkeit. Aber, was Zufälligkeit eigentlich bedeutet, das *Wesen* der Kontingenz, liegt doch noch tiefer. Es haftet nicht

ausschließlich am Werden; es eignet auch dem Sein, dem ruhenden, fertigen Sein der Dinge. Alle Weltdinge *können* sein und nichtsein; sie *müssen* nicht Dasein haben, sie sind wesenhaft gleichgültig gegen Sein und Nichtsein. Ihr Dasein fließt dahin, es taucht auf und unter, weil ihr Wesen (Sosein) rätselhaft begrenzt und allseitig bedingt ist. Diese innere Zufälligkeit der Weltwesen begründet den äußeren Tatbestand, daß sie bald da sind, bald fehlen und verschwinden; sie liegt auch der anderen Tatsache zugrunde, daß sie der Seinsursachen und Bewegungsimpulse zum Sein und Wirken bedürfen. Hinter und über dieser zufälligen Wirklichkeit muß es ein Unbedingtes und Notwendiges geben, bei dem das Dasein keiner Bewirkung und Begründung bedarf, sondern aus der Fülle und Tiefe des eignen Wesens erfließt. — Bei allen drei Gedankengängen stießen wir zuletzt auf die ontologischen Grundbegriffe des Möglichen und des Wirklichen als verschiedener Seinsstufen und auf den Grundsatz, daß die Gleichstellung der bloßen Möglichkeit mit der Wirklichkeit ein Nonsens ist, eine logische, ontologische und axiologische (ethische) Unmöglichkeit[52].

Wir haben vorhin den berühmten Laplaceschen Geist zitiert, einen Verstand, der die unermeßliche Wissensfülle besäße, das ganze Naturgeschehen in eine mathematische Formel zu bringen, alles Vergangene und Zukünftige mit der Genauigkeit einer astronomischen Rechnung zu erklären und festzustellen. Laplace selbst hat aber nicht daran gedacht, diese erhabene Überschau über alle Wirkungen der physikalischen Ursachen mache

[52] G. *Thiele* (Kosmologie und Religion 1898, S. 3) schreibt der Vernunft die Fähigkeit zu, „das Dasein einer höchsten Macht und Weisheit außer und über der Welt zu *beweisen*"; die Eigenschaften der Materie, die Bewegung, die irdische Kontingenz führe zur Erkenntnis „einer unveränderlichen, einfachen, unbedingten ersten Ursache". „Das zur Einheit verbundene Mannigfaltige nötigt uns, seine Einheit in einem Urgrunde, in einem Schöpfer dieses Mannigfaltigen zu suchen" (S. 19).

eo ipso eine erste, erschaffende Ursache der Welt überflüssig; er hat nicht vorausgesetzt, mit ihr sei die wirkliche Existenz dieser Stoffwelt und ihrer Gesetze erklärt. Spätere Naturforscher haben, wie wir hörten, noch andere Einschränkungen hinzugefügt. Angesichts der neuesten Forschungen müßte das Blickfeld des Laplaceschen Geistes in die Weite und Tiefe noch viel gigantischer gedacht werden. Manche einzelne Gesetze und Tatsachen der Natur erscheinen überdies weniger faßbar und sicher als früher. Diese Sachlage tut der Sicherheit unserer metaphysischen Grundgedanken keinen Abbruch. Mögen die Grenzen zwischen Substanz und Akzidens, Materie und Energie, lebloser und lebendiger Substanz im einzelnen fließender und unklarer sein: ein Blick auf das Ganze verschafft doch der Vernunft eine volle Gewißheit, daß die Naturwirklichkeit einer einheitlichen Ursache bedarf.

Man gestatte mir ein ähnliches Bild, wie das Laplacesche, wobei statt der Gesetze mehr die ihnen unterworfene Wirklichkeit im Vordergrund steht. Betrachten wir einmal das Heute dieser Wirklichkeit, die augenblickliche Summe alles kosmischen Geschehens, wie sie dem naiven oder bewaffneten Blick erscheint; mit allem, was als Sein oder Werden, als Stoff oder Kraft, als Gestalt oder Bewegung, als Mechanismus oder Organismus oder geistiges Leben sich darstellt! Dann ist es doch klar: Dieser ganze, augenblickliche Weltinhalt, dieser Querschnitt durch den unendlichen Strom des Weltgeschehens ist nichts anderes als die gesetzlich bestimmte Folge und Wirkung des Totalinhalts des gleichen Weltgeschehens von gestern. Mögen dabei noch so viele Einzelbeziehungen zwischen dem Gestern und Heute extensiv und intensiv unklar und umstritten sein, die jetzige Struktur und Kraft des dahinströmenden Naturganzen stammt völlig aus der Art und Kraft des vorhergehenden Tages. Und wenn wir so

stetig weiter in die Vergangenheit zurückschreiten, so setzt sich auch das kausale Bedingtsein von Augenblick zu Augenblick fort; jede Phase des Kosmos von Wesenheiten und Erscheinungen, von Wirk- und Richtkräften ist abhängig von einem früheren Zustande; und sie würde ohne diesen gar nicht möglich sein. Diese totale Abhängigkeit kann nicht ins Endlose weitergehen. Je größer und unermeßlicher dieser Werdegang ist, um so einleuchtender fordert er eine erste, unabhängige Weltursache; je gewaltiger und unruhiger sich der Zeitenstrom dahinwälzt, um so notwendiger setzt er einen Urquell voraus, ein unerschöpfliches, ruhendes Meer, aus dessen Tiefe und Fülle das Weltengeschehen hervorgeht und zu dem es bewußt oder unbewußt zurückstrebt.

Bei diesem Schluß legen wir den Nachdruck nicht auf die zeitliche Priorität der Allursache vor den Tagesdurchschnitten, sondern auf ihre sachliche, dynamische Ursprünglichkeit und Überlegenheit. Auch wenn es möglich wäre, daß die Reihe der Tage, die wir aufwärts verfolgten, endlos weiterginge, bliebe die Summe ihres unselbständigen, rein übertragenen Seinsgehaltes ohne das Absolute undenkbar. So würde ja auch, wenn in einem technischen Riesenbetrieb die Zahl der Räder und Maschinenteile immer weiter erhöht wird, dadurch die Notwendigkeit einer ausreichenden Ursache für die Bewegung des Ganzen nicht geringer. Und denken wir uns die Zahl der Geschlechterfolgen einer Pflanze oder eines Tieres als unendlich, so würde das Rätsel des Lebens und die wunderbare, Jahrmillionen überdauernde Eigengesetzlichkeit der bestimmten Pflanzen- oder Tierart dadurch in keiner Weise leichter verständlich.

Wie die Tatsächlichkeit Gottes, so ergibt sich aus der kosmologischen Betrachtung auch ein bestimmtes Wesensbild Gottes. Die nähere Ausführung dieses Wesensbegriffs ist einer späteren Erörterung vorbehalten. Wir müssen jedoch hier aus methodischen und praktischen Gründen kurz die Grundeigenschaften des absoluten Wesens aufweisen.

Als erste und selbstverständlichste Eigenschaft tritt uns die Ewigkeit des letzten Weltgrundes entgegen, zunächst die Ewigkeit im Sinne der Anfangslosigkeit, des Nichtgeworden-

seins. Der Urgrund des Weltalls, die Erstursache gegenüber allen zweiten Ursachen, kann nicht in der Zeit entstanden sein; sie muß immer, vor aller Zeit existiert haben. Aus dem puren, absoluten Nichts hätte ja niemals irgend etwas, sei es göttliches oder endliches Sein, entstehen können. Diese Eigenschaft des Absoluten erkennt auch der materialistische Denker an; Stoff und Kraft existieren nach ihm von Ewigkeit her. Allein diese letztere Fassung einer unbegrenzten Dauer können wir nicht als wahre Ewigkeit bezeichnen.

Der Vollsinn der Ewigkeit liegt eben nicht in der zeitlichen Schrankenlosigkeit, in der anfangs- und endlosen Dauer, sondern in der wesentlichen Erhabenheit über die Zeit als solche, in der inneren Unwandelbarkeit des Seins. Von einer Zeit können wir nur sprechen, wo sich in den Dingen selbst eine Bewegung und Änderung der Zustände vollzieht; die Zeit ist nichts anderes als die Form und das Maß dieser Bewegung. Daher gibt es keine Zeit, die dem Dasein veränderlicher Dinge vorausginge: „Durch das Bewegtsein der geschaffenen Wesen begannen die Zeiten zu laufen. Man sucht also vor dem Geschaffenen vergebens nach Zeiten; als ob es möglich wäre, Zeiten vor den Zeiten zu finden!“ [53] Ganz anders der Begriff der Ewigkeit! Der Urgrund der Welt unterliegt keinem Wandel der Zustände, in ihm gibt es kein Werden und Vergehen, sondern nur vollendetes Sein. In seinem Dasein fließt nicht das Künftige — gleichsam durch die Schleuse der Gegenwart — in die Vergangenheit hinüber. Gottes Sein umspannt und beherrscht in zeitloser Dauer und Erhabenheit die Wandlungen und Weltalter der Natur und der Geschichte. Vor Gottes Blick und Ratschluß gibt es nur ein Heute!

In dieser Unveränderlichkeit Gottes liegt kein Mangel, keine Armut, wie es dem werdelustigen und werdebedürftigen

[53] Augustinus, De gen. ad litt. l. 5 c. 9 n. 12.

Menschen erscheinen möchte. Da alles Werden und Wachsen tatsächlich eine Art von Nichtsein, ein potentielles Sein voraussetzt und in sich schließt, das höher strebt und höher streben soll, so müssen wir der Erstursache, dem ewig Seienden, die Wandelbarkeit absprechen. Sein Wesen ist niemals Potenz, sondern stets Akt; seine Eigenschaften sind nicht Vermögen, die nach Erfüllung und Gestaltung drängen, die das volle Licht des Daseins erst suchen! Die Erst- und Allursache ist actus purus im Sinne reiner Wirklichkeit (Aktualität), aber auch im Sinne reiner Wirksamkeit und Tätigkeit (Aktivität). Gerade dadurch ist sie die notwendige Gegenmacht wider die Potentialität und Passivität des Endlichen, ist sie auch wahre, voraussetzungslose Allmacht des göttlichen Schöpferwillens. Der Ausdruck actus purus bedeutet eben nicht bloß die volle, lichte Seinshöhe ohne dunkle, schlummernde Werdeanlagen, sondern auch die höchste Tätigkeit (actio) des innergöttlichen Lebens und des ursächlichen Schaffens nach außen. Mit dem Worte: „Ich bin, der ich bin" steht auf gleicher Stufe das andere Wort „Im Anfange war der Logos", d. h. der Gedanke und die Tat. Die causa prima der Welt ist nicht bloße „Ursache", sondern auch „Urtat"; nicht ein irgendwie passiv gedachter Mutterschoß des Universums, sondern der aktive, aus höchster Ideenfülle und Freiheit schaffende Wille[54].

Hiermit berührt sich dann die Aseität, die von vielen als zentralster Ausdruck der Absolutheit Gottes und als unmittelbarste Kennzeichnung der Erst- und Allursache angesehen wird. Gott ist a se; er existiert aus sich oder durch sich. Dadurch

[54] Auch H. Scholz bemerkt in seiner Schrift Eros und Caritas 1929, S. 57 f. zu der aristotelischen Lehre vom unbewegten Beweger: „Je größer für uns die Versuchung ist, das Ruhende mit dem Untätigen zu identifizieren, um so schärfer muß sie zurückgewiesen werden. Denn auch die aristotelische Gottheit wirkt nur, indem sie tätig ist." Ihre Tätigkeit ist eben so vollkommen und lebendig, daß sie nicht mehr gesteigert werden kann.

unterscheidet er sich von allen anderen Wesen, die zum Dasein der Ursache, d. h. eines von ihnen verschiedenen Wirkgrundes bedürfen; von allem zeitlich Gewordenen, aber auch von allem, das zu seinem Fortbestande, zu seiner Entwicklung und Betätigung ursächliche Kräfte nötig hat. Für die erste, universale Ursache gibt es ja keinen noch älteren Wirkgrund und keine helfende und nährende Umwelt, aus denen sie ihr Sein und Wirken schöpfen könnte. Diese negative Bestimmung der Aseität reicht aber noch nicht aus; das Durchsichsein Gottes ist ein positives. Die erwähnte lebendige Aktualität und Tätigkeit Gottes hat zu ihrem wesentlichen Inhalte Gott selbst. Wir dürfen zwar nicht sprechen von einer Selbstverwirklichung Gottes; wohl aber von seiner Selbstwirklichkeit, von dem absoluten Selbstande, der höchsten Selbständigkeit, Selbstdurchdringung und Selbstbestimmung Gottes[55]. In dieser Erhabenheit der Seinsweise wurzelt auch die innere *Notwendigkeit* des Urwesens gegenüber der Zufälligkeit und Bedingtheit des Endlichen; eine Notwendigkeit, die in der eigenen Wesenstiefe gründet und das gerade Gegenteil ist von einem dunkeln Verhängnis oder einer fremden Willkür.

Schon in dem Ausdruck Erstursache ist angedeutet, daß es auch *zweite Ursachen* gibt — das heißt, nicht nur Abbilder und Werke Gottes, die von ihm das Sein empfangen haben, sondern auch Substanzen, selbsttätige Wesen, die ursächlich das Sein weitergeben. Wir selbst sind methodisch von dieser Tatsache innerweltlicher Realität und Kausalität ausgegangen und über sie zu Gott emporgestiegen. Trotz dieser durchaus realistischen Auffassung des Weltgeschehens bleibt uns Gott die allumfassende und absolute Ursächlichkeit. Jene deistische Vorstellung, die meinte, das Weltall stehe nach Abschluß des Schöpfungsaktes Gott unabhängig gegenüber, diese Halbheit einer menschlich ge-

[55] Vgl. auch unten 2. Teil § 5.

dachten Teilung des Weltregiments zwischen Gott und dem Menschen ist für jedes metaphysische Denken absurd und unvollziehbar[56].

Wenn die Aseität eine ganz einzigartige Form und Höhe der Existenz des realen Daseins bedeutet, so müssen wir weiter fragen, was und wieviel sich auf Grund des kosmologischen Schlusses über die essentia Dei, die Vollkommenheit seines Wesens, sagen läßt. Eine tiefere metaphysische Spekulation über den Zusammenhang von Aseität und Gottes Unendlichkeit bleibt einstweilen ganz beiseite; wir begnügen uns hier, was das Sosein des Absoluten angeht, ausschließlich mit dem, was sich unmittelbar aus dem Gesetz des zureichenden Grundes ergibt. Danach hat aller Wesensreichtum, alle qualitative Bestimmtheit und Vollkommenheit der Schöpfung ihren tiefsten Grund in Gott; angefangen von der Dauer und Widerstandskraft der Materie, durch alle die Arten und Stufen der Formung, Bewegung und Beseelung des Stofflichen, bis hinauf zu den wundervollsten Gebilden des organischen Lebens. Auch die formelle Gesetzlichkeit und Ordnung, die diese bunte, mannigfaltige Wirklichkeit durchdringt, geht notwendig auf die schaffende Welturſache zurück. Endlich kann auch das persönliche Geistesleben des Menschen und der Menschheit, die Realität und Genialität geschöpflichen Denkens und Wollens, der Reichtum des sozialen und kulturellen Lebens nicht ausgeschlossen sein von jener letzten Wesensfundierung im Absoluten. Alles, was in diesem geistigen Kosmos echten Wert- und Seinsgehalt besitzt, muß sich auch im Urprinzip der Welt wiederfinden, und zwar in besonderer, höchst gesteigerter Form[57]. Die Form dieser

[56] Vgl. unten 2. Teil § 6.

[57] Vgl. G. Spicker, Der Kampf zweier Weltanschauungen 1898, S. 163: „Die Annahme einer absoluten Kausalität ist der einzig mögliche Weg, zu einer Weltanschauung zu gelangen, die auf Vernunft und Erfahrung zugleich sich berufen kann . . . In dieser Ursache kann jedenfalls nicht weniger sein als in

Steigerung liegt vor allem in der Aseität, in der prinzipienhaften, autonomen, tiefinnerlichen Art der ganzen Existenz und Tätigkeit des Absoluten. Aber auch die Einzelvollkommenheit der verschiedenen Geschöpfe, die Summe des Gedanklichen, des Formschönen, Sinnvollen, Kraftvollen sind ja nur schwache Strahlen und Funken aus der Ideen- und Schönheitsfülle Gottes. Je mehr dem Auge des menschlichen Geistes diese Fülle und Herrlichkeit des göttlichen Wesens faßbar wird, um so mehr verschwindet auch die Täuschung, als ob die Unwandelbarkeit des absoluten Seins in Gott eine Schranke bedeute für seine intensive Vollkommenheit und Lebendigkeit. Eben weil Gott die allerhöchste Vollkommenheit und Lebendigkeit ist, ist er keiner Steigerung fähig.

Als letzten Vorzug nennen wir die Einheit und Einzigkeit der Welturſache. Sie scheint auf den ersten Blick der eben geschilderten Universalität seines Wesens zu widersprechen. Tatsächlich macht sie aber erst das Enthaltensein und Vorherbestimmtsein aller Arten von Wesen und Wirkordnungen in Gott möglich. Diese Einheit darf freilich nicht eine stoffliche oder quantitative sein; sie muß eine Einheit des Gedankens und des Schöpfungsplans sein. Nur im Geiste kann die unendliche Vielheit der Formen als Einheit ursächlich vorherbestehen und der große Zusammenhang der Dinge als Norm und Gesetz vorherwirken. Wenn sich der kosmologische Gottesbeweis die allerbreiteste Grundlage gewählt hat, wenn er die Eigenschaften des endlichen Seins auf allen Gebieten der Natur verfolgt und gewürdigt hat, muß er nun auch entschlossen weiterschreiten und zur letzten Einheit im Grunde der Welt empor-

der Wirkung." Anderswo bestimmt er die Erstursache als unräumlich, unzeitlich, unentstanden, unendlich, ewig und durch sich selbst seiend (S. 121). H. Lotze (Grundzüge der Religionsphilosophie 1882, S. 27 ff.) fordert ausdrücklich, daß aus dem Prinzip der ganzen Welt auch die geistige Welt abgeleitet werden müsse, und erschließt so die Geistigkeit Gottes.

steigen. Die neuere Naturwissenschaft unterstützt diesen Zug und Drang zur Einheit in bedeutsamer und wirksamer Weise. Überall entdeckt sie neue Belege für die stoffliche und dynamische Einheit der Welt, mögen die räumlichen und zeitlichen Maßstäbe auch immer gewaltiger werden. Wie die Spektralanalyse die chemische Gleichheit der Stoffe für die entlegensten Himmelskörper feststellt, so läßt sie auch zwischen letzteren einheitliche Bindemächte im Weltraum wirken, sei es der Äther oder die Schwerkraft oder die Elektrizität. Das Energiegesetz bringt nicht nur bisher getrennte Kräfte und Geschehnisse in gegenseitigen Austausch und lebendigen Verkehr; es legt auch ein festes, einheitliches Band um alle oder die meisten Reiche der Natur. Auch die Geschichte und Systematik des Lebens deckt überall Ähnlichkeiten und innige praktische Beziehungen zwischen den Wesen auf, die in ungeahnter Weise den einheitlichen Plan der Schöpfung und den geschichtlichen Zusammenhang des Lebens aufdecken. Daher hat auch die nichtchristliche Philosophie in ihrer Naturauffassung längst allen Dualismus und Polytheismus alter Weltanschauungen überwunden; auch sie bekennt sich im Monismus zur Einheit des Absoluten als unverbrüchlicher Norm. Das ist offenbar ein bedeutsamer philosophischer Fortschritt. Aber der tiefere Denker muß in dieser monistischen Weltauffassung doch eine schlimme Verzerrung der Einheitsidee, einen Umschlag irriger Ansichten ins andere Extrem erblicken. Der Monismus übersieht eben die unermeßliche Vielheit, Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der Welt; er würdigt auch die Gottheit tatsächlich zur immanenten Ganzheit der Welt herab, zu einem Urprinzip, das schließlich nichts anderes ist als die bloße Summe der Weltdinge; er bekennt damit die Fruchtlosigkeit seiner ganzen metaphysischen Gedankenarbeit[58].

[58] Die eindringendere Behandlung des Unterschiedes von Monismus und Monotheismus folgt im 4. Bande.

## Zweites Kapitel

# Einzelfragen und Schwierigkeiten im kosmologischen Beweise

Um den Grundgedanken des kosmologischen Arguments nicht zu belasten, sondern zunächst positiv und einheitlich mit möglichster Klarheit durchzuführen, haben wir eine Reihe von Fragen, die sich ideengeschichtlich oder aus der heutigen Kritik und Fragestellung heraus nahelegen, bisher absichtlich übergangen. Da es sich hierbei um allerschwierigste Punkte der Natur- und Seinsphilosophie handelt, können sie in diesem Buche überhaupt nicht eingehend erörtert werden. Es erscheint aber doch notwendig, eine gewisse, wenn auch nur einführende oder methodische Aufklärung über diese Fragen zu geben; und zwar aus einem doppelten Grunde. Erstens, damit wir in unserm kosmologischen Gedankengange nicht zuviel behaupten und so über das Ziel hinausschießen; zweitens aber auch — und dies ist der wichtigere Grund — damit wir die Entstellungen und Mißverständnisse, die sich hier auf der Gegenseite besonders häufen, wenigstens in der Hauptsache klarstellen und erledigen.

### § 1. Der zeitliche Anfang der Welt

In der Anwendung des Kausalgesetzes auf den Gottesbeweis sind wir ausgegangen von der unbestreitbaren Tatsache, daß es in der Welt *Seinsanfänge* gibt, eine Entstehung von Wesen, die bisher nicht bestanden. In solchen Fällen tritt eben die Notwendigkeit einer Ursache, die dieses Sein hervorruft, am augenscheinlichsten hervor. So könnte man nun um-

gekehrt, wo es sich um das Ganze der Welt handelt, versucht sein, aus der Gewißheit, daß diese Welt eine erste, unbedingte Ursache hat, sofort auch die Folgerung zu ziehen, die Welt müsse einen Anfang haben; der Urheber der Welt müsse denknotwendig die Welt, die sich jetzt in zeitlicher Erscheinung und Entwicklung darstellt, vor unvordenklicher Zeit so erschaffen haben, daß ein erster Zeitpunkt die ganze Zeitenfolge eröffnete. Man erschließt also unwillkürlich aus dem Satze: „Alles anfangende Sein hat notwendig eine Ursache" den andern Satz: „Alles verursachte Sein hat notwendig einen Anfang"; und man merkt nicht, daß der zweite Satz nicht die Folgerung, sondern die Umkehrung des ersten Satzes ist. Die kritische Vernunft aber fragt: Ist diese Umkehrung richtig? Bringt der Begriff der Ursächlichkeit es denknotwendig mit sich, daß das kausal bedingte und abhängige Sein später ist, als die ursächliche Tat? Und praktisch apologetisch: Muß der Verteidiger des Theismus sich gegenüber der modernen Weltauffassung anheischig machen, die zeitliche Begrenztheit der Welt ebenso als Vernunftwahrheit zu begründen wie das Dasein Gottes?

Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie und Theologie macht uns vorsichtiger. Plato und Aristoteles, die eine Gottheit über der Welt als Krönung ihres Weltsystems annehmen, sind nicht so überzeugt, daß die Welt darum zeitlich begrenzt sein müsse; abgesehen von der „ewigen" Materie, soll nach Aristoteles auch die Weltbewegung, die er auf Gott zurückführt, anfangslos sein. Die christliche Kirche hat zwar von Anfang an den zeitlichen Beginn der Welt als Lehre der Offenbarung verkündet und festgehalten; sie sagt aber nirgendwo, daß diese dogmatische Lehre philosophisch beweisbar sei. In altchristlicher Zeit haben die scharfsinnigsten christlichen Denker, Origenes und Augustinus, keinen logischen Widerspruch im Begriff einer anfangslosen Welt gefunden. Im Mittelalter

sprechen sich zwar Albert der Gr. und besonders Bonaventura mit Entschiedenheit für die Beweisbarkeit des zeitlichen Anfangs aus; allein der scharfsinnige Duns Skotus und vor allem der hier besonders gründlich und besonnen vorgehende Thomas von Aquin bekennen sich zu dem Satze: Mundum incepisse sola fide tenetur. Der christliche Glaube lehrt den Anfang der Welt; die Vernunft ihrerseits bringt gewichtige Gründe für dieselbe Tatsache; sie kann aber die entgegengesetzte Möglichkeit nicht entscheidend widerlegen. Und Thomas fügt warnend hinzu: „Es ist nützlich, dieses anzuerkennen, damit man nicht in der Absicht, Glaubenssachen beweisen zu wollen, ungenügende Gründe ins Feld führt, die den Ungläubigen Anlaß zum Spott geben, da letztere annähmen, wir glaubten dogmatische Dinge um solcher Gründe willen[1]. Unter den großen Theologen der Folgezeit herrscht gleichfalls Meinungsverschiedenheit; die Apologeten der Gegenwart, katholische und protestantische, neigen überwiegend zur Bestreitung der Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, zum Teil auf naturwissenschaftliche Gründe hin (s. S. 205). Verhältnismäßig einmütig schließt die heutige Thomistenschule sich dem Standpunkt ihres Meisters an[2].

Im Rückblick auf die Stellungnahme der genannten überragenden Geister der Vorzeit, denen wir unter den neueren noch Leibniz und Kant beizählen können, sodann im Hinblick auf die höchst schwierigen mathematischen Probleme bezüglich der unendlichen Zeit und der unendlichen Zahl, die hier mitspielen, habe ich längst den Versuch aufgegeben, an diesem Punkte gegen Thomas Stellung zu nehmen und davon einen positiven Gewinn für den heutigen Gottesbeweis zu erwarten. Dabei bleibt bestehen, daß für das natürliche Denken die Annahme einer

[1] S. theol. I. q. 46 a. 2. S. c. Gentil. II c. 34 ff. Vgl. August. De Civ. D. l. 11 c. 4, 2; l. 12 c. 15, 4.

[2] Vgl. z. B. Garrigou-Lagrange, a. a. O. S. 76 ff. 244 ff.

anfangslosen Zeit ebenso wie der einer aktuell unendlichen Zahl fast unvollziehbar ist, somit der zeitliche Anfang des Weltlaufs die allerhöchste Wahrscheinlichkeit hat.

Um so wichtiger, notwendiger und hoffnungsvoller aber ist es, die Ausbeutung des Problems durch die monistische Naturphilosophie abzuwehren und als das, was sie ist, als eine grobe Selbsttäuschung und Verwechselung herauszustellen. Die Erkenntnis, daß die vorliegende Welt auf ein absolutes, überweltliches Prinzip zurückgeht, wird durch die Möglichkeit einer anfangslosen Weltdauer in keiner Weise erschüttert, mag auch das unmittelbar Bezwingende und Anschauliche jener Erkenntnis in etwa getrübt werden. Die allseitige Bedingtheit und ursächliche Abhängigkeit aller Weltdinge von einem höchsten, durch sich seienden Weltgrunde, ja auch die Erschaffung der Welt aus nichts, bleibt genau dieselbe, wenn wir die Reihe der geschaffenen Dinge rückwärts ins Endlose verlängern. Thomas selbst wählt zur Veranschaulichung des Sachverhalts das Beispiel der menschlichen Geschlechterreihe. Nehmen wir einmal an, die Menschen stammten seit unendlichen Zeiten von menschlichen Eltern ab, ohne daß es ein erstes Paar von Stammeltern gegeben habe, so bliebe doch das ganze Wesen und Dasein der Menschen, ihre stoffliche und seelische Wirklichkeit und Eigenart an sich und ohne einen allmächtigen und weisen Schöpfer ebenso rätselhaft, wie es jetzt der Fall ist. Die durchaus bedingte, abhängige Struktur und Zufälligkeit des Menschengeschlechts würde ebensosehr wie heute die transzendente Erstursache verlangen, auch wenn es keinen „ersten" Menschen gäbe. Mit Recht sagt H. Schell: „Die erste Ursache steht nicht am Anfang der Reihe und berührt die späteren Glieder nicht etwa durch das erste Glied der an ihr befestigten Kette, sondern die erste Ursache ist für alle Glieder gleichmäßig die unmittelbare Vollursache. Die Zahl der Ahnen macht den Schöpfer nicht

entbehrlich“[3]. Das gleiche gilt von den bewegenden Kräften in allen Reihen der Natur; alle endlichen Ursachen sind an sich potentiell, bestimmbar, anregungsbedürftig; sie sind Zwischenursachen, die notwendig zurückweisen auf eine erste und allgemeinste Kraftquelle; je größer ihre Zahl, um so notwendiger ist der adäquate Urgrund ihres Seins und Wirkens. Wir selbst gebrauchten früher das Bild eines gewaltigen Stroms für den Lauf der Welt; mag dabei eine Welle die andere treiben, mag der Strom eine unendliche Länge haben, es gibt doch notwendig eine reale Ursache seiner Gewässer, seiner Schwerkraft und Richtung.

Aber läge nicht darin ein Widerspruch, daß bei einer anfangs- und endlosen Dauer die Welt dem Schöpfer „gleichaltrig“ wäre, daß also die Ursache und ihre schaffende Tätigkeit der Wirkung nicht voranginge? Muß nicht denknotwendig die Ursache früher sein als die Wirkung? Ohne Zweifel geht die Ursache dem Wesen und Sein nach voraus; es fragt sich aber, ob diese sachliche Priorität ebenso notwendig eine zeitliche sein muß. Gewiß ist dies bei der uns bekanntesten Art ursächlicher Tätigkeit, bei der menschlichen, augenscheinlich der Fall; schon darum, weil der Mensch früher ist und sein muß, ehe er wirken kann, sodann auch, weil er zu seinem Werk stets eine bereits vorhandene Materie oder sonstige Voraussetzung nötig hat. Beides ist bei Gott nicht der Fall; sein Sein ist die lauterste, aktuellste Wirkkraft; Gott bedarf auch keiner vor ihm bestehenden Materie, er schafft voraussetzungslos. Und da Gott beständig allmächtig gewesen ist, konnte er auch beständig eine Welt schaffen; eine Welt, die natürlich ebenso abhängig, ohnmächtig, hilfsbedürftig unter ihm stände, wie es die heutige, zeitlich begrenzte Welt tut.

Es gibt hierfür bekannte, anschauliche, wenn auch unvollkommene Vergleiche. Ein Stab, der in der Sonne steht, wirft

[3] Gott und Geist, II, 1896, S. 90.

einen bestimmten Schatten auf den Boden. Wenn er ewig in der Sonne stände, würde auch der Schatten ewig sein, zugleich aber in jedem Augenblick nach Gestalt und Größe vom Stabe abhängig! Tiefer und angemessener ist der Vergleich mit derjenigen Art des Bestimmens und Wirkens, die der menschliche Geist auf den Leib ausübt. Die Geistseele ist das aktive Prinzip der menschlichen Natur, sie bildet, gestaltet und beseelt den Leib als das Passive im Menschen. Und doch ist ihr Sein und organisches Wirken nicht zeitlich früher als das des Leibes; beide sind gleich wesentlich zum Sein des Menschen. Und wenn ein Mensch von Ewigkeit existierte, würde mit der anfangslosen Seele auch der Leib anfangslos sein. Es ist also kein unbedingter, metaphysischer Widerspruch, daß Grund und Folge, Ursache und Wirkung gleichzeitig, „gleichaltrig" sind, obschon Grund und Ursache der Idee nach der Folge und Wirkung vorangehen. Am wenigsten würde dies für das ursächliche Wirken Gottes der Fall sein. Allerdings, das ist zuzugeben, die Erhabenheit, Absolutheit und Freiheit Gottes tritt für die menschliche Vernunft weit klarer hervor, wenn die Welt, wie der Glaube es sagt, als zeitliche Größe von Gott ins Dasein gerufen ist[4].

Hier ist erneut daran zu erinnern, daß auch die heutige Naturwissenschaft einen Unterschied macht zwischen den Impulsen zur Bewegung, die notwendig der Wirkung vorangehen, und jenen kontinuierlichen Kräften, die wie die Schwerkraft stetig und gleichzeitig mit der Wirkung alle Körper beherrschen. B. Bavink sagt darüber: „Es ist für die Kausalität ganz gleichgültig, ob überhaupt eine Zeit und eventuell eine wie lange Zeit zwischen A und B liegt"[5]. „Gibt es also einen Gott, d. h. ist die Welt, wie die Anhänger des Theismus glauben, nicht aus sich selbst da, sondern Tat und Wirkung eines unendlich erhabenen, seiner selbst bewußten Geistes, so ist es völlig gleichgültig, ob die von ihm gesetzte Welt zeitlich endlich oder unendlich oder auch in sich selbst zurücklaufend gedacht wird[6].

[4] Daß der Ausdruck „ewig" in der Anwendung auf eine anfangslose Welt nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen ist, leuchtet ein (s. oben S. 193).

[5] Ergebnisse, S. 47. Vgl. Graetz, a. a. O. S. 96.

[6] Ergebnisse, S. 211. Vgl. auch Sertillanges, Les sources de la croyance en Dieu [10], 1923, p. 644 ff.

## § 2. Das Energiegesetz und die Zeitlichkeit der Welt

Man hat das Energiegesetz in zweifacher, und zwar entgegengesetzter Weise als wissenschaftliche Instanz in der Frage des Weltanfangs angerufen. Eine Reihe von Naturphilosophen und Apologeten haben aus dem Wachstum der Entropie im Weltverlauf den Schluß abgeleitet, daß die vorliegende Welt sicher ein zeitliches Ende, darum auch einen zeitlichen Anfang haben müsse. Viele Gegner des Theismus benützen umgekehrt die Konstanz der Energie und der Materie, um zu beweisen, daß diese Welt niemals zugrunde gehe, daher auch nicht entstanden sein könne, sondern notwendig anfangslos existiere.

Wir beschäftigen uns zuerst mit dem Entropiegesetz und dem „entropologischen Gottesbeweise".

Nach dem 2. Clausiusschen Gesetz der mechanischen Wärmetheorie strebt die Entropie tatsächlich einem Maximum zu; d. h. der bei allen Energieprozessen sich ergebende Verlust arbeitsfähiger Energie steigt mit dem Fortgang des Weltlaufs, so daß man mit Recht von einem „Altern" der Welt sprechen kann. Bei allen Wandlungen der Energie, die sich zwischen mechanischer Bewegung, Wärme, Elektrizität und chemischer Energie vollziehen, bleibt, wie wir wissen, die Summe der Energie verlustlos dieselbe; aber die lebendige Kraft und die praktische Auswirkung der Energie mindert sich stetig. Einmal, weil bei allen Umwandlungen die Wärme zunimmt; diese erscheint als wahrscheinlichster, nächstliegender, bequemster Übergang. Die Wärme stellt aber auch die wertloseste Form der Energie dar, weil aus ihr eine Umformung in andere Energiearten schwierig und stets mit Verlust von lebendiger Arbeitskraft verbunden ist. Endlich besteht nun innerhalb der kosmischen Wärme, die so sich ansammelt, die natürliche Neigung, daß die Gegensätze sich ausgleichen, daß die Wärme von den

höheren Graden zu tieferen Mittelwerten herabsinkt, und so die ganze, auf Spannungsgegensätzen beruhende Bewegung und Arbeit der Natur allmählich herabgesetzt wird. Diese verhängnisvolle Wirkung heißt eben Entropie. Da zu dieser inneren Erlahmung des Weltlaufs noch hinzutritt die Zerstreuung der Wärme in den Weltraum, so ist eine langsame Erstarrung der Natur, die alles Leben und alle Bewegung aufhebt, die notwendige Folge: der sogenannte Weltentod. Mag diese Entwicklung sich noch auf Jahrmilliarden hinziehen, das natürliche Ende des Kosmos steht doch in sicherer Aussicht.

Aus dieser physikalischen Tatsächlichkeit ziehen nun die erwähnten Philosophen den Schluß, daß eine Welt, die in endlicher, wenn auch noch so langer Zeit zu Ende geht, notwendig einen zeitlichen Anfang gehabt haben muß. Wir haben auch hier mit Jahrmilliarden zu rechnen; aber die Dauer nach rückwärts kann nicht unendlich sein, die Welt kann nicht von Ewigkeit existieren. Wäre dies der Fall, so hätte der jetzige Naturlauf, diese zeitlich meßbare Weltwirklichkeit, *schon längst ihr Ende erreichen müssen*[7].

Wie steht es mit der Beweiskraft dieses Gedankengangs? Halten wir fest, daß es sich zunächst nicht um die Notwendigkeit eines göttlichen Weltgrundes, sondern um die zeitliche Begrenzung der Welt handelt! Der zeitliche Anfang soll hier nur dazu dienen, das Dasein Gottes und die Schöpfung aus nichts kräftiger hervortreten zu lassen.

Dagegen erheben sich aber starke Bedenken. Zunächst ist das Gesetz von der Erhaltung der Kraft innerhalb des uns bekannten Kosmos noch nicht so für *alle* Naturkräfte sichergestellt, daß es eine absolut sichere Grundlage bildet; dies gilt

[7] Auch E. v. *Hartmann* hält diesen Schluß für zutreffend. Wenn die beiden Hauptsätze des Energiegesetzes feststehen, so muß „der Weltprozeß zeitlich endlich sein und zwar sowohl nach vorwärts wie auch nach rückwärts". (Die Weltanschauung der mod. Physik 1902, S. 34.) Ähnlich F. *Brentano*.

z. B. von der Gravitation und den Kräften innerhalb der Atome und Zellen. Sodann hat der zweite Clausiussche Satz nur für den Fall Geltung, daß der Kosmos ein geschlossenes System bildet, daß nicht von außen her neue Energiemengen und -spannungen in ihn eintreten. Gewiß kann der Weltraum und Weltstoff nicht unendlich groß sein; aber anderseits ist es doch schwer, ihn so zu umschreiben, daß eine Bereicherung und Anregung der Natur von außen her unmöglich erscheint. Endlich scheint auch der Zeitbegriff, der in dem Untersatz des Beweises hervortritt, nicht völlig klar und überzeugend: „Das berechenbare Weltende müßte schon weit früher eintreten, ja, es müßte heute schon eingetreten sein, wenn die Welt vor unendlicher Zeit geschaffen wäre!" Ist dieser Schluß wirklich stichhaltig, würde er den kritischen Argumenten eines Thomas standhalten?

Da übrigens dem Entropieverhängnis nur das Wirken und Geschehen im Kosmos, nicht aber die Materie und Energie als solche unterliegt, würde auch der erschlossene Weltanfang doch kein absoluter Anfang sein; ein anfangsloser Bestand der Weltmaterie und Energiesubstanz könnte von den Gegnern genau, wie heute, behauptet werden. Ebenso wäre nicht ausgeschlossen, daß dem jetzigen Weltlauf und seinen energetischen Phasen eine oder mehrere ähnliche Weltperioden vorausgegangen wären. Die scharfe Betonung des reinen Zeitmoments in der kosmologischen Betrachtung führt somit zu manchen Schwierigkeiten, ohne daß sie die früher dargelegten sachlichen Gründe für das Dasein Gottes entscheidend verstärkt[8].

Mit weit größerer Energie müssen wir aber der zweiten, umgekehrten Anwendung des Energieprinzips, die tatsächlich ein grober Mißbrauch des Prinzips ist, entgegentreten. Seit dem Materialisten K. Büchner arbeiten viele moderne Halb-

[8] Vgl. Isenkrahe, Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende 1910. Schnippenkötter, Der entropologische Gottesbeweis 1920. Bavink Ergebnisse 196. 206; Hauptfragen der Naturphilosophie II, S. 30 ff.

denker mit dem Satze: „Wie könnte etwas geschaffen worden sein, was nicht vernichtet werden kann?" Was kein Ende hat, kann auch keinen Anfang gehabt haben, denn, was angefangen hat, muß notwendig auch zugrunde gehen. Nun sind aber die Materie und die Summe der Energie konstant, d. h. sie können nicht vernichtet werden. Daher müssen sie von Ewigkeit her existiert haben.

Die Oberflächlichkeit und Falschheit dieses Schlußverfahrens leuchtet ein. Wir betrachten zunächst den Sinn des Obersatzes: Alles, was kein Ende hat, kann auch keinen Anfang gehabt haben, und vergleichen ihn mit dem Prinzip des Entropiebeweises: Alles, was in bestimmter Zeit zu Ende geht, muß einen zeitlichen Anfang genommen haben. Zunächst vom Begriff der Zahl aus! Alles Zählen setzt bestimmt die Eins voraus, auch wenn es bis ins Unendliche fortgesetzt werden soll. Daher beweist das Weiterlaufen der Jahre und der Dinge in eine unabsehbare Zukunft keineswegs, daß kein fester Punkt als Anfang, keine Eins vor der wachsenden Zahlenreihe vorangegangen ist. Die Möglichkeit eines solchen relativ und potentiell Unendlichen, das von der Eins aus endlos weiterzählt, ist allgemein anerkannt. Dagegen konnte der Entropiebeweis mit Recht auf die wirkliche, sehr ernsthafte Schwierigkeit hinweisen: Wie kann eine Zeit und Zahl anwachsen und weiterlaufen, wenn sie überhaupt niemals angefangen hat? — Vergleichen wir weiter vom Begriff des allgemeinen Seins aus! Ist es wirklich merkwürdig und auffallend, daß ein Wirkliches fortdauert, daß ein Ding, nachdem es geworden ist, auch weiter ist? Erscheint das nicht philosophisch fast als eine selbstverständliche Folge des Identitätsgesetzes? Und physikalisch fast als eine Fortsetzung des Beharrungs- oder Trägheitsgesetzes? Wirklich auffallend aber, ja auf den ersten Blick unmöglich, erscheint ein Werden und Geschaffensein aus Nichts ohne zeitlichen Anfang!

Schauen wir endlich auf die konkrete Wirklichkeit, befragen wir die allgemein-menschliche Überzeugung! Was ist sicherer, als der Anfang der menschlichen Person und ihres Seelenlebens? Und doch glaubt nicht nur die christliche Philosophie, sondern auch der größte Teil der heidnischen Völker und Denker an die reale Unsterblichkeit, an die endlose Fortdauer der Seele. Mag der Unglaube das Gegenteil annehmen, wie kann er es als selbstverständliches Axiom hinstellen, daß alles, was angefangen hat, notwendig auch zugrunde geht! Und sind nicht auch manche Großtaten des Geistes, manche Errungenschaften wissenschaftlicher, ethischer, technischer Kultur, die unbestritten in einem bestimmten Zeitalter entstanden sind, doch zu einem fortwährenden, unverlierbaren Besitztum für alle Zukunft geworden?

Vor allem aber kommt die theistische Metaphysik in keiner Weise durch das von den Gegnern angerufene Gesetz von der Konstanz der Materie und Energie in Verlegenheit. Der schlagendste Ausdruck dafür ist die Tatsache, daß schon Thomas und die Scholastik, obschon sie die Erschaffung aus Nichts und den Anfang der Welt lehrten, doch sowohl eine Erschaffung neuer Materie wie eine Vernichtung bestehender Materie entschieden leugneten. Selbst bei den größten Wundern Christi sei eine solche Vermehrung oder Vernichtung des Stoffes niemals vorgekommen[9]. Selbstverständlich ist nach ihnen eine solche Durchbrechung der physikalischen Ordnung der Allmacht Gottes möglich; für die bestehende Welt aber habe Gottes Weisheit das Gegenteil, die Unzerstörbarkeit der materia prima, gewollt. So bedeutet auch dem heutigen Denker die Durchbrechung oder Lockerung des Konstanzgesetzes nicht ein metaphysisch Unmögliches; er kann aber verstehen, daß und wie dieses weittragende

[9] Thom. S. theol. I q. 73 a. 1; q. 104 a. 4; III q. 44 a. 4.

Gesetz und seine physische Unverbrüchlichkeit sich harmonisch dem Schöpfungsplane einfügt. Gott allein besitzt das Sein in solcher Fülle, Macht und Selbständigkeit, daß er mit innerer Notwendigkeit, ohne Anfang und Ende, ja in unbegreiflicher, überzeitlicher Simultaneität existiert. Von ihm hat es abgehangen, in welcher Art und Abstufung die Geschöpfe an seiner Dauer teilnehmen sollen. Es entspricht dem Reichtum des Universums, dieses kosmischen Abbildes Gottes, daß die Welt in dieser Hinsicht die allergrößte Mannigfaltigkeit aufweist; hier eine wechselnde, schnell erblühende und verwelkende Schönheit, dort eine unbeugsame Festigkeit, eine anscheinend endlose, unantastbare Dauer. Während im stofflichen Unterbau des Kosmos diese konstante, gleichförmig beharrende Seinsdauer hervortritt, entfaltet sich darüber, in den Reichen des Lebens, die unermeßliche Vielheit nicht nur der Formen, sondern auch der Lebensdauer. Im Menschen endlich, im Schlußstein der Schöpfung, vor allem in der Seele des Menschen, finden wir einerseits den zeitlichen Fluß und Wechsel aufs höchste gesteigert, anderseits aber auch die Brücke geschlagen, die von der zeitlichen Lebensspanne hinüberführt zur wandellosen Dauer des Jenseits, zu einer Unsterblichkeit nicht nur zufälliger, sondern wesenhafter Art.

Das Stutzen und Befremden, das der Widerstand und die Beharrung des Urstoffs und der Energie im menschlichen Geist und Willen hervorruft, und die Schwierigkeit, eine solche konstante Größe auf den einmaligen Schöpfungsakt Gottes zurückzuführen, mildert sich, wenn wir den Begriff der Schöpfung mit dem der Erhaltung verbinden: Gott ist es ja tatsächlich, der heute die Welt ebenso schafft und begründet, wie im Anfange! Dann erscheint es uns nicht mehr als ein Wunder, erst recht nicht als ein Widerspruch, daß es Materie und Energie gibt, die unzerstörbar ist und doch angefangen hat; Gott ist es, der sie aus

nichts erschafft und in nichts verwandeln kann, der sie aber für uns und unsere Technik und Chemie unzerstörbar gemacht hat![10]

Diese Metaphysik der Stoffwelt wird uns verbürgt durch den Grundgedanken des kosmologischen Beweises. Die Eigenschaften des Stofflichen, alle die Schattenseiten, die mit der Konstanz, d. h. der Gleichheit und Einerleiheit der „Summe" von Materie und Kraft verbunden sind, haben uns klar genug gezeigt, daß die Materie nicht das Erste und Ewig-Notwendige ist, vielmehr die unterste Stufe der Seinsordnung. Wir können diesen Schluß verstärken, und wir haben es schon in gelegentlichen Hinweisen getan, durch die Tatsache der Entropie im Weltall; insofern hat das „entropologische" Argument wirklich einen Wert! Denn die Tatsache der Entropie läßt erkennen, daß das höhere, reichere, lebendigere Sein, das wir in der Erfahrungswelt finden, nicht das Selbstverständliche, sondern das Unwahrscheinliche, Mühevolle, Kunst- und Geistvolle ist, daß aber der rein stoffliche und energetische Weltverlauf dieses höhere und vollere Sein mit dunkler, unentrinnbarer Schwerkraft wieder nach unten zieht, dem Tode und dem Stillstand entgegen. Nur durch einen hohen, mit gewaltigen physikalischen und idealen Spannkräften erfüllten Anfang konnte sich der ganze kosmische Mechanismus durch alle die Zeiten in Bewegung und Ordnung erhalten. Und auch darin hat die entropologische Betrachtung recht: man kann zwar beliebig viele Weltperioden vor den Anfang unseres Systems verlegen; aber mit jeder sinkenden, erstarrenden und sterbenden Welt würde sich auch von neuem die Notwendigkeit einstellen, den Weltmechanismus wieder auf jene Höhe des Anfangs emporzuheben, ihm von neuem alle Urkräfte, Tendenzen und Antriebe mitzugeben, die zur mechanischen und organischen Entwicklung der Welt nötig waren!

[10] S. unten § 6, 2.

## § 3. Kreislauf und Wechselwirkung der Ursachen

Die Unendlichkeit der Zeit und die in ihr liegende Möglichkeit verschiedener, sich folgender Weltperioden könnte, so sahen wir, keinen wahren Ersatz bieten für das Absolute, für ein ewiges, unwandelbares Weltprinzip.

Das gleiche gilt nun auch für die Unendlichkeit des Raumes und seines Inhalts; auch eine endlose Anzahl von Dingen, die ursächlich zusammen- und aufeinanderwirken, würde niemals die einheitliche, transzendente Weltursache ersetzen.

Die Frage, ob ein unendlicher Raum und eine unendliche Fülle von Dingen überhaupt möglich ist, wird in der philosophischen Literatur ebenso und noch stärker umstritten als die nach der Möglichkeit einer anfangslosen Zeit. Wir lassen sie aus früher angedeuteten Gründen hier beiseite. Was die wirkliche Größe des Universums angeht, so geben uns die Messungen der heutigen Astronomen eine so schwindelerregende Vorstellung von der Menge und den Entfernungen der Gestirne, daß die „relative Unendlichkeit" des Kosmos gegenüber irdischen Maßen zweifellos feststeht. Dabei bleibt aber immer die Mahnung Schillers an die Astronomen berechtigt: „Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume. — Aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht!" Allem Stofflichen gegenüber ist der Geist das Größere. Wie am Himmel selbst die gesetzliche Ordnung das Staunenswerteste ist, so darf und muß auch der betrachtende und forschende Mensch die evidenten Grundsätze der Vernunft, die Leitsterne der Geisteswelt, gegenüber den ungeheuren Massen und Räumen, die ihn verwirren und erdrücken wollen, aufrechthalten.

Als erster einleuchtender Grundsatz aber ist nach dieser Richtung maßgebend: Die bloße Ausdehnung und die grenzenlose Vervielfältigung der Dinge ändert nicht das Wesen und

die Art der Dinge, die Quantität formt die Qualität nicht um, das Bedingte wird nicht unbedingt, das Gegensätzliche nicht geeint, das Stoffliche nicht geistig, das Vergängliche nicht ewig. Das Rätsel der Welt wird nicht gelichtet und gelöst, sondern eher erschwert, wenn man die räumliche Grenze der Welt immer weiter hinausverlegt. Und da tatsächlich das Wesen der gewordenen, anregungsbedürftigen, zufälligen Weltdinge, wie wir sahen, logisch einen ewigen, aktuellen, in sich notwendigen Welturheber voraussetzt, so bleibt die Wahrheit dieses Sachverhalts auch für eine endlose Zahl dieser Wesen in Kraft.

Die Erschütterung dieser Einsicht bei vielen Menschen stammt regelmäßig aus der Schwäche unserer sinnlichen Vorstellungskraft, die vor der Größe des heutigen Weltbildes zusammenbricht. Daher sei es gestattet, auch hier zunächst auf gewisse sinnlich-populäre Vergleiche zurückzugreifen.

Die Notwendigkeit z. B., daß eine hängende Kette mit dem obersten Ringe festsitzen muß, oder daß ein Zug von Eisenbahnwagen zu seiner passiven Bewegung der arbeitenden Lokomotive bedarf, wird in keiner Weise dadurch verkleinert und abgeschwächt, daß man die Zahl der Mittelglieder immer höher ansetzt; mag auch ein Beobachter, der nur die Mittelglieder sieht, in eine solche Illusion hineingeraten. Ebenso verhält es sich im geistigen Leben. Die Arbeit einer Menge von Menschen bleibt stets unfruchtbar, wenn keiner derselben ein sicheres Wissen und einen festen Standpunkt hat, sondern jeder sich nur auf den Nebenmann verläßt. In derselben Weise wäre es unsinnig, in der Natur einer unendlichen Zahl von Mittelursachen, die geworden und allseits bedingt sind, die Kraft zuzuschreiben, als Ganzes ein schöpferisches Urprinzip darzustellen. Solange alle diese Einzelkräfte, ehe sie wirken können, selbst der Aktuierung bedürfen, um sich über das unbestimmte

Können zur Tat zu erheben, solange muß es über und jenseits dieser Menge anregungsbedürftiger Kräfte eine ursprüngliche, aktuell-lebendige Tatwirklichkeit geben.

Auch die Vorstellung der wechselseitigen Ursächlichkeit oder eines Kreislaufs ursächlicher Wirkungen führt nicht aus dem Widerspruch hinaus. Ganz augenscheinlich gilt dies bezüglich der substantiellen Hervorbringung. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung läßt sich nicht umkehren; eine Wirkung, die erst der Ursache bedarf, kann unmöglich dieser das Dasein geben! Die Zeugung ist nicht umkehrbar; Vaterschaft kann nicht zur Sohnschaft werden. Aber auch für akzidentelle Änderungen, für bloße Bewegungen bleibt gegenseitige Kausalität widersinnig; in einem und demselben Vorgang liegt niemals actio und passio zugleich auf beiden Seiten.

Fassen wir einmal wirkliche Naturvorgänge ins Auge! Die Bewegung des Pendels ist eine umkehrbare, aber nicht im Sinne solcher unmöglicher Wechselwirkung. Schlag und Gegenschlag sind zwei verschiedene Bewegungen, sind Wirkung und Rückwirkung; beide haben ihre bestimmte eindeutige Ursache. Oder denken wir an den „Kreislauf" des Wassers in der Natur. Hier kreisen nicht die Ursachen, sondern das Wasser selbst, und zwar bloß im räumlichen Sinne, nicht in dem einer Rückkehr kausaler Kräfte, einer Umkehr der Wirkung zur Ursache. Der tatsächliche Vorgang, das Aufsteigen des Wasserdampfs aus dem Ozean, das Flüssigwerden des Wassers, seine Rückkehr zur Erde im Regen und Schnee und sein Hinströmen zum Ozean hat nichts zu tun mit einem geschlossenen, selbständigen Wirksystem; es ist in jeder Phase bestimmt und beeinflußt durch verschiedene Ursachen. Auch die Technik, die menschliche Beherrschung der Natur, geht nicht so weit, den behaupteten Kreislauf der Kräfte möglich zu machen. Das Perpetuum mobile der

Vorzeit war der vergebliche Versuch, ein solches Arbeitssystem herzustellen. Auch heute ist es unmöglich, eine Fabrik zu errichten, die zunächst durch Kohlen, Feuer, Wasserdampf und Dynamomaschine elektrische Kraft erzeugt, und dann dieses Produkt, die Elektrizität, statt der Kohle an den Anfang stellt, um neue Elektrizität in infinitum zu erzeugen. Die heutige Physik lehrt ein Doppeltes. Praktisch unmöglich ist ein physikalisches Arbeitssystem, das in seinem Betrieb die aufgenommene Energie ohne jeden Verlust bewahren und weitergeben möchte, weil durch das Entropiegesetz und zufällige Widerstände stets eine Verminderung eintritt; immerhin ist ein solcher Mechanismus theoretisch möglich. Ganz unmöglich aber wäre ein Perpetuum mobile, das Arbeit leisten soll, ohne Energie zu verbrauchen, ein maschinelles System, das überhaupt keiner Kraftzufuhr bedarf, sondern Wirkungen aus nichts setzen soll! Hier ist der Punkt, wo Energiegesetz und Kausalgesetz ineinander übergehen. Hier wird die praktische Unmöglichkeit zur metaphysischen Unmöglichkeit![11] Ein solches Perpetuum mobile aber wollen die Vertreter der genannten Reihen- und Kreislaufbewegung aus der Gesamtnatur machen. Und ihr Trugschluß und Irrtum ist weit schlimmer, als der ältere physikalische Aberglaube. Der letztere hoffte stillschweigend doch noch auf verborgene Kräfte der Umwelt; die Gesamtnatur aber schließt ausdrücklich solche Hilfskräfte aus, sie muß und will sich ganz auf eigene Kraft und Gesetzlichkeit beschränken. Daher bleibt hier der Selbstwiderspruch im vollen Maße bestehen[12].

---

[11] Bavink, S. 87. 96. Titius, S. 310. 330.

[12] M. Schlick hält mit L. Boltzmann den Entropiesatz und den Wärmetod für moralisch sicher, nimmt aber dann mit ähnlicher Gewißheit eine erneute, durch Zufall eintretende Aufwärtsbewegung des Kosmos an, bei der sich die Naturvorgänge in umgekehrter Reihenfolge oder Richtung abspielen würden, ähnlich wie bei einem verkehrt ablaufenden Film. Es sei ja doch rätselhaft, warum uns das Früher und Später nicht vertauschbar erscheinen,

Das einzige Beispiel für eine Kreislaufbewegung, das irgendwie bestechend wirkt, könnte man im Organismus finden. Diesem lebendigen Arbeitssystem haben auch wir ja eine Art von Selbstbewegung zugeschrieben. Hier scheint es in der Tat unzählige Vorgänge zu geben, die eine gegenseitige Ursächlichkeit widerspiegeln; das, was als Wirkung auftritt, erscheint zugleich als Ursache oder Mitursache des Lebens. Alle Organe bewegen sich selbst und andere; und zwar nicht nur gegeneinander, sondern auch füreinander und ineinander. Hier gibt es, wie es scheint, ein echtes Perpetuum mobile! Das ist in gewissem Sinne der Fall; und doch nur darum, weil hier eine höhere Kraft und Einheit, die wir für die Gesamtnatur erst suchen, zweifellos vorhanden ist; das Lebensprinzip, das eine unendliche Vielheit getrennter Atome zu einer Lebens- und Arbeitsgemeinschaft verbunden hält. Aber so innig und unlöslich auch die kausalen Prozesse innerhalb des Lebens zusammenspielen, der Organismus selbst ist doch auch genau so auf äußere Energiezufuhr angewiesen, wie die Maschine; das Leben ist sogar noch abhängiger vom äußeren Gesetze und Zufall, es ist noch gebrechlicher und vergänglicher als die anorganische Natur.

Wer daher ernsthaft daran denkt, den Kosmos und seine innere Bewegung nach Art eines Organismus zu fassen, der muß erst recht, um die Parallele wirklich durchzuführen, das Weltganze in die Sonne des Alls, in die ordnende und belebende Macht der göttlichen Allursache, hineinstellen!

---

warum Vergangenheit und Zukunft ihre Rollen nicht wechseln können. Es liege vielleicht daran, daß wir von der Vergangenheit Erinnerungen haben, nicht aber von der Zukunft! — Die Emanzipation vom Ursachengesetz ist hier phantastisch weit getrieben! (Naturphilosophie, S. 453 ff. In M. Dessoir, Die Philosophie in ihren Einzelgebieten 1925.)

## § 4. Bewegung und Beharrung

1. Die aristotelisch-thomistische Theorie der Bewegung, insbesondere ihre Verwertung im Gottesbeweise, hat in neuerer Zeit vielfache Anfechtung erfahren im Hinblick auf das seit Galilei, Descartes und Newton allgemein anerkannte mechanische *Gesetz von der Trägheit und Beharrung* der Körper. Nach jener älteren Theorie erschien es fast selbstverständlich, daß eine Bewegung, die dem an sich trägen Körper durch eine ursächliche Kraft mitgeteilt wird, mit dem Wegfall dieser Kraft nachlassen und allmählich zum Stillstand kommen müsse. Man sagte sich, eine endliche Kraft könne unmöglich eine endlose Bewegung erzeugen. Die neuere Bewegungslehre aber stellte als erstes Gesetz den Grundsatz auf: Jeder Körper beharrt sowohl in der *Ruhe*, wie auch in der gleichförmigen, gradlinigen *Bewegung von selbst* immer weiter, solange nicht eine äußere Kraft verändernd auf ihn einwirkt. Demgemäß würde der in Bewegung gesetzte Körper, wenn er nicht durch Luft, Reibung und andere Widerstände gehindert würde, seine Bewegung gradlinig und gleichförmig ins Unendliche fortsetzen. Die Schwierigkeiten, die mit diesem Gegensatz der Theorien wachgerufen wurden, haben nach der metaphysischen Seite hin mannigfache Beurteilung gefunden und sind auch aus Anlaß moderner Raum- und Bewegungsprobleme von neuem erwacht. Sie haben aber, wie sich zeigen wird, für unsern Gegenstand, die Begründung des Daseins Gottes, keine wesentliche Bedeutung.

Suchen wir zunächst den älteren Standpunkt zu würdigen. Er geht aus von den Tatsachen der unmittelbaren Erfahrung, von der allmählichen Verlangsamung der mechanischen Bewegung, wie sie sich überall in der irdischen Natur vollzieht. Er kannte nicht die künstliche Isolierung der Dinge im luftleeren

Raum; er beschäftigte sich auch nicht mit rein abstrakten Möglichkeiten. Daher sind in seinem Tatsachenbilde die erfahrungsmäßigen Gegenkräfte und Hemmungen, die den Stillstand herbeiführen, stets miteingeschlossen. Auf der anderen Seite wird die Möglichkeit, daß ein Körper die vorhandene, ihm geschenkte Bewegung an sich ins Endlose fortsetzen könnte, obschon sie selbst der Sache und Kraft nach endlich und beschränkt ist, auch von der alten Schule nicht ausdrücklich bestritten[13]. Und bei dem Nachweis der göttlichen Erstursache hat sie wohl niemals auf die erfahrungsmäßige Endlichkeit jeder Körperbewegung Gewicht gelegt, sondern stets nur die Unfähigkeit der Materie, sich *selbst* zu bewegen, mit Nachdruck ins Feld geführt.

Anderseits bedeutet auch das sog. Trägheitsgesetz der Physik kein abschließendes, alle Zweifel lösendes Wahrheitsgesetz. Man durfte schon früher die Frage stellen: Liegt nicht eine allzu starke Abstraktion, ja fast eine Fiktion im Begriff einer räumlichen Bewegung, die nichts anderes sein soll als Raumänderung, von *einer* Kraft ausgehend, nach *einer* Richtung zielend, so zwar, daß alle andern Dinge und Kräfte im Körper und in seinem Umkreis vollständig ausgeschaltet sind? Enthält nicht bereits das Wesen des Körpers, den man als träge bezeichnet, und das des Raumes, in welchem er sich bewegt, eine Anzahl anderer Kräfte, die sich tatsächlich von der Bewegung nicht absondern lassen? Heute erhebt nun auch die physikalische Wissenschaft Bedenken. So sagt z. B. H. *Poincaré*, das Gesetz sei weder eine a priori einleuchtende, noch eine experimentell bewiesene Wahrheit; es sei nur eine allgemein angenommene und für den Naturforscher bequeme Hypothese. Ebenso bemerkt P. *Duhem*: „Der Physiker hat nicht das Recht zu sagen, daß es sicher wahr ist; er hat freilich noch weniger

[13] Vgl. *Thomas*, c. Gentil. I c. 20 n. Bemerkenswert ist, daß die Scholastik den Himmelskörpern eine endlose Bewegung zuerkannte.

das Recht zu sagen, daß es falsch ist, da wir bisher durch kein Phänomen genötigt sind, eine physikalische Theorie aufzustellen, von der dieses Gesetz ausgeschlossen wäre"[14]. Noch eindringender sind die konkreteren Schwierigkeiten, die durch die neuesten Umwälzungen im Raum- und Zeitbegriff der Physik veranlaßt wurden[15].

Wir brauchen aber auf diese kritischen grundsätzlichen Fragen gar nicht einzugehen; die Newtonsche Mechanik steht, philosophisch betrachtet, gar nicht im Widerspruch zu unseren früheren Erörterungen und Folgerungen. Man wendet wohl ein, der Satz, daß jede Bewegung eine Ursache voraussetzt, gelte nach dieser Mechanik nur für die Beschleunigung und für die Richtungsänderung einer Bewegung, nicht aber für diese selbst. Darin liegt jedoch ein sonderbares Mißverständnis. Gemeint ist mit diesem Satze doch nur, daß die bloße, gleichförmige Fortdauer der bisherigen Bewegung keine eigene, zweite Ursache verlangt; eine solche ist nur erforderlich, wenn die Bewegung der Kraft nach gesteigert oder der Richtung nach verändert werden soll. Mit dieser letzten Forderung stimmt die alte Bewegungslehre, wie wir sahen, völlig überein. Allein logisch ist nun doch offensichtlich, daß auch die erste, d. h. die bisherige Bewegung des Körpers in gleicher Weise der Verursachung bedarf. Was von der Steigerung, dem Mehr an Energie, des späteren Bewegungslaufs als notwendig behauptet wird, muß doch in gleicher Weise von dem Anfang, dem Grundstock der Energie ausgesagt werden: Auch hier war eine ursächliche Kraft notwendig. Gewiß zeigt das gleichförmige Weiterlaufen der Bewegung, daß hierfür augenblicklich keine Kraft gefordert wird. Aber warum nicht? Weil eben die erste Kraft mittelbar weiter herrscht und weiter herrschen wird!

[14] Bei Garrigou-Lagrange S. 254. 778.

[15] F. R. Lipsius, Naturphilosophie und Weltanschauung 1918, S. 62. Titius, Natur und Gott, S. 349.

Gerade darum, weil die anfängliche, nach Maß und Richtung bestimmte Kausalwirkung noch *besteht*, bedarf es eines zweiten Eingriffs nur zur Beschleunigung oder Richtungsänderung. Also ist die scheinbare Einschränkung des allgemeinen, aristotelischen Prinzips durch Galilei und Newton tatsächlich nur eine *Bestätigung* desselben, ein Zeichen dafür, *wie notwendig* überhaupt Ursachen sind zum Dasein und Sosein der Bewegung und aller anderen Wirklichkeiten.

Dieselbe Übereinstimmung im Grundgedanken zwischen alter und neuer Richtung zeigt sich auch in der Beurteilung des *Körperlichen*, der *Masse*. Von ihr ist doch der Ausdruck „Trägheit" ausgegangen; fast alle Physiker sprechen von der „trägen Masse", alle Philosophen bringen diese Eigenschaft in Verbindung mit der Materie, dem Stoff als solchem. Aber scheint es nicht, daß man auf Grund dieser Eigenschaft das Trägheitsgesetz auf den Zustand der *Ruhe* beschränken müßte? Oder auf jene Neigung zur Ruhe, die nach der aristotelischen Anschauung im allmählichen Stillstehen liegt? Wie kann man denn einer solchen Materie eine endlose *Bewegung* als ebenso natürlich und angemessen zuschreiben? Auch hierbei schließt man oberflächlich. Die inertia materiae, die Indifferenz und Passivität des Stoffes zeigt sich darin, daß er sich ebenso gleichgültig verhält gegen die Ruhe wie gegen die Bewegung, daß er ebenso widerstandslos der Bewegung wie der Ruhe gehorcht. Daher ist das „träge" Verharren bei dem, was ihm von außen angetan wird, vollkommen verständlich; die endlose Bewegung ebensogut wie die endlose Ruhe. Die wirkliche Entscheidung kommt für ihn durch ursächliche Bestimmung; ähnlich wie auch die nähere Seinsart durch bestimmte Wesensformen kommt. Ganz einleuchtend wird es dabei auch, daß die Beschleunigung und Richtungsänderung der bewegten Masse eine neue, besondere Ursächlichkeit voraussetzt.

Über dieses Grenzgebiet zwischen Physik und Metaphysik verbreitet sich nach der allgemeinen Seite hin der kürzlich verstorbene Löwener Professor D. Nys. In eindringender Vergleichung der scholastischen und neuzeitlichen Bewegungslehre hebt er klar hervor, daß man unmöglich mit Descartes und seiner Schule die aktuelle Bewegung als eine für sich bestehende ursächliche Kraft ansehen kann, die sich den einzelnen Körpern mitteilt, von einem auf den andern „übergeht", als numerische Einheit sich gleichsam auf alle verteilt. Ebenso unmöglich ist es auch, die einzelnen Raumpositionen, die der bewegte Körper, nachdem er den Anstoß empfangen, in zeitlicher Folge durchmißt, als bewegende Kräfte hinzustellen, die nun, eine nach der anderen, ursächlich wirken sollen. Nys unterscheidet hier 1. ein für die Bewegung Empfängliches, den potentiell beweglichen Körper; 2. ein aktuell Wirkliches, das die passive Potenz im Beweglichen verwirklicht und den Körper in Bewegung setzt; 3. die bleibende Nachwirkung, eine qualité motrice oder force motrice im bewegten Körper, die genau dem ursächlichen Anstoß entspricht, die als Akzidens der Substanz anhaftet und sie so mit gleicher Intensität und Richtung weitertreibt, wenn nicht andere Gegen- und Seitenkräfte ihre Wirkung durchkreuzen. „Die Phänomene verlangen eine bleibende, dauernde Ursache; sie können sich ja bis ins Unendliche fortsetzen, wenn man jedes Hindernis beseitigt. Weiter, diese Kraft muß im Beweglichen selbst ruhen, wenn man will, daß sie ihren stets wechselnden Wirkungen d. h. den flüchtigen Teilen der Bewegung gegenwärtig sei. Woher aber soll diese Energie kommen? Sie wurde offenbar der Kugel mitgeteilt im Augenblick des Stoßes; sie ist der unmittelbare Effekt dieser Tätigkeit, die Bewegung selbst ist nur dessen weiteres Ergebnis und Maß." Der Ausdruck „mitgeteilt" ist dabei nicht ganz genau; die konkrete Ursache weckt in der Kugel selbst die entsprechende Energie, sie ruft im potentiellen Substrat die jedesmalige motorische Eigenschaft, Kraft und Zielrichtung hervor [16].

Zu dieser Erklärung bildet ein bemerkenswertes Seitenstück folgende Äußerung des hl. Thomas über die Art und Weise, wie eine andere physikalische Größe, die Wärme, übertragen und fortgepflanzt wird. „Es ist lächerlich zu sagen, ein Körper könne darum nicht wirken, weil ein Akzidens, eine Eigenschaft, nicht von einem Träger (subiectum) auf einen anderen übergehen könne. Denn wenn man sagt, ein warmer Körper mache den andern warm, so heißt das nicht, die numerisch gleiche Wärme, die im warmen Körper war, gehe nun auf den erwärmten Körper über; sondern es bedeutet, daß in der Kraft der dem ersten Körper innewohnenden Wärme eine der Zahl nach andere Wärme, die im zweiten der Potenz nach vorhanden war, nun wirklich wird. Das physische Agens führt nämlich nicht seine eigene Wesensform in das andere Subjekt hinüber; es führt vielmehr dieses empfangende Subjekt von der Potenz zum Akte hinauf" [17].

Man kann mit Recht fragen, warum das Gesetz der Be-

[16] Cosmologie p. 162. 166. Der Vorgang entspricht ganz der aristotelischen „eductio formae ex materia". Vgl. auch T. Pesch, Die großen Welträtsel [2] 1892, I, S. 283 ff.

[17] S. c. Gentil. III, c. 69 (Schluß).

harrung gerade für die Mechanik gelte, während bei anderen Kräften und Bewegungen in der Natur offenbar eine so wandellose und stetige Dauer nicht festzustellen ist, vielmehr ein rascher Ablauf der Erscheinungen oder doch eine langsame Entwertung der lebendigen Energie hervortritt. Die Antwort wird darin liegen, daß wir es bei den mechanischen Gesetzen mit den einfachsten, grundlegendsten Erscheinungen und Formen der Wirklichkeit zu tun haben, daß die mechanische Ordnung das breite und unerschütterliche Fundament für den ganzen Aufbau und die vielstufige Entwicklung des Kosmos bilden soll. Haben wir ja wiederholt anerkannt, daß der heutigen Naturwissenschaft sowohl die Unzerstörbarkeit der Materie wie in etwa auch die Konstanz und Gleichheit der Energiesumme feststeht. Zu diesen Grundfaktoren der Weltdauer würde in einiger Distanz als dritte fundamentale Sicherung das Trägheits- und Beharrungsgesetz für die Bewegung der Massen hinzutreten. Auf solcher Basis erheben sich dann die höheren und verwickelteren Ordnungen des Seins und Lebens; und zwar nach der ontologischen und sinnhaften Regel, daß mit der Zusammensetzung, Kunst und Innerlichkeit der Wesen schrittweise auch ihre Wandelbarkeit, Gefährdung und Kurzlebigkeit zunimmt. Alle diese Unterschiede aber, eingeschlossen die Festigkeit und Unveränderlichkeit der elementaren stofflichen Basis, bleiben verursacht und getragen von der Schöpferkraft Gottes. Schließlich haben ja alle Kosmogonien und philosophischen Natursysteme diesen Gegensatz anerkannt, den Gegensatz einerseits der beharrenden, gleichförmigen, unvollkommenen Urkräfte, anderseits der vergänglichen, aber formenreichen und vollkommeneren Lebewesen[18].

[18] Neuestens ist bei Nikolai Hartmann der Gegensatz, bzw. das umgekehrte Verhältnis von Wertstärke und Werthöhe, von Notwendigkeit und Freiheit, ein durchgehendes Verhältnis sowohl für die Seinslehre wie für die Sittenlehre. (Ethik 1926, S. 544 ff.)

Für unsern kosmologischen Gottesbeweis, überhaupt für die Notwendigkeit einer Allursache, enthält das Newtonsche Gesetz, wie schon bemerkt, nicht die mindeste Schwierigkeit. Eine solche schien auf den ersten Blick in der Frage, ob eine anfangslose Bewegung und Zeitdauer möglich sei, vorzuliegen. Daß aber eine endlose Fortdauer der wirklichen Bewegung möglich ist und in keiner Weise die Ursächlichkeit überflüssig macht, ist unbestritten[19]. Wir dürfen aber weiter sagen: Alles, was früher über die Unfähigkeit der Materie, das kosmische Urprinzip zu sein, bemerkt wurde, wird hier von neuem bestätigt und verstärkt; vor allem ihre Gleichgültigkeit und Passivität gegen Ruhe und Bewegung überhaupt, sowie gegen die bestimmte Kraft und Richtung einer Bewegung. Wenn jedes Atom im Weltbau weiterbesteht, wie Thomas sogut wie Newton annimmt, warum soll nicht auch die Energie, die in der Bewegung einer Spielkugel verkörpert ist, im luftleeren Raum endlos fortdauern? Gewiß, wer als fern- und hellsehender Beobachter die Kugel unverändert in endlose Ferne weiterrollen sähe, möchte wohl zunächst an eine göttliche Selbsttätigkeit denken. Tatsächlich aber läge doch dem ganzen Vorgang die stärkste Abhängigkeit und Zufälligkeit zugrunde; vielleicht war es die spielende Bewegung eines Kindes oder eines Kätzchens, die den Ball zuerst in Bewegung gesetzt hat!

2. Das Problem der Bewegung und die mit ihm unlösbar verbundenen Probleme von Raum und Zeit sind in letzter Zeit durch die Relativitätstheorie in neue Beleuchtung gerückt worden. Es wäre meinerseits ein vermessenes Unterfangen, diese Theorie, die sich soweit von allen Vorstellungen des Laienverstandes entfernt, irgendwie sachlich würdigen zu wollen. Hier können höchstens gewisse Mißverständnisse grundsätzlicher Art ausgeglichen und allgemeine Gesichtspunkte zur

[19] S. oben S. 199 ff. 208 f.

Verteidigung unserer metaphysischen Weltanschauung angedeutet werden.

Die von der Theorie gemeinte „Relativität" ist wohl zu unterscheiden vom „Relativismus" in der Erkenntnislehre, d. h. von dem philosophischen Grundsatz, daß es überhaupt keine absolut gültigen Wahrheiten gibt, daß alle menschliche Erkenntnis notwendig dem Irrtum und Zweifel unterliegt, und höchstens eine relative, im Vergleich zu anderen Meinungen wahrscheinlichere Auffassung möglich ist. Diese Gleichsetzung beider Theorien wäre, wie gesagt, irrtümlich. Aber auch wenn sie zuträfe, müßten wir an dieser Stelle auf die Besprechung der Theorie verzichten, da wir ja von vornherein auf eine Kritik der skeptischen oder idealistischen Denksysteme verzichtet und uns auf den Standpunkt des kritischen Realismus gestellt haben. Tatsächlich ist nun die Relativitätstheorie nicht auf dem Boden jener Erkenntnistheorie, sondern auf dem der modernen Physik erwachsen. Ihr weiterer Ausbau geschah auf dem Wege kühner mathematischer Spekulation, wobei man auf enges Fühlunghalten mit der empirischen Naturwissenschaft, der physikalischen wie der astronomischen, bedacht blieb.

Schon Galilei und Newton hatten gezeigt, daß wir die absolute Bewegung eines Körpers mit Mitteln der Mechanik nicht feststellen und messen können, sondern stets nur seine relative Bewegung gegenüber anderen Körpern. Ohne ruhenden Hintergrund, ohne feste Beziehungspunkte im Raum fehlt uns jede Möglichkeit, eine wirkliche Bewegung und ihre Größe und Schnelligkeit zu messen. Wir alle kennen die häufige Sinnestäuschung über räumliche Vorgänge aus dem Beispiel zweier Eisenbahnzüge, die sich genau gleichmäßig bewegen und bei langsamer, nicht fühlbarer Fahrt beide stillzustehen scheinen. Solche Beobachtungen brauchten nur ins Große verfolgt, auf die Bewegung der Erde, der Sonne und Sterne übertragen zu

werden, um die Frage aufzurollen, ob es eine absolute Bewegung bzw. eine absolut sichere Erkenntnis wirklicher Bewegung gibt. Dazu kam die Frage des Lichtes, seiner Natur und seiner Bewegung im Raume; weiterhin das Problem der Zeit und der Zeitmessung, das so eng mit dem der Bewegung zusammenhängt. Diese Untersuchungen führten den heutigen Forscher natürlich auch in die neue Atomphysik und Elektrizitätslehre hinein. Das ganze räumliche und dynamische Weltbild erhielt so den Charakter der Relativität. Nach den Forschungen von Minkowski und Einstein ging die Änderung der bisherigen Vorstellung so weit, daß Raum und Zeit als wesentlich identisch angenommen und die Zeit als die vierte Dimension eines neuen, vierdimensionalen Raumes hingestellt wurde. Natürlich wurde damit auch die ganze euklidische Geometrie geändert und eine neue Art von mathematischer Raum- und Massenberechnung eingeführt.

Diese sog. „allgemeine Relativitätstheorie" ist keine gesicherte wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine Hypothese. Von zahlreichen hervorragenden Naturforschern und Naturphilosophen (z. B. Lenard, Lorentz, H. Driesch), wird sie bis heute entschieden bestritten. Immerhin hat sie, wie nicht zu leugnen ist, in den letzten Jahrzehnten unter den führenden Physikern des In- und Auslandes in fortschreitendem Maße Anhänger gefunden. Unter den Philosophen sind sowohl die Kantianer wie deren Gegner unter sich geteilter Meinung. Bei den christlichen Philosophen wiegt allmählich die Ansicht vor, die Theorie als Ganzes sei eine Frage der Physik und Mathematik; sie könne freilich mit einigen ihrer Aufstellungen auch erhebliche weltanschauliche Bedenken erregen.

Zunächst ist wichtig, daß der Physiker als solcher gewöhnt ist, nur das als wirklich vorhanden zu bezeichnen, was er mit seinen Mitteln fassen und messen kann, daß er damit aber keines-

wegs alles andere als unwirklich bezeichnen will. Er nennt Raum und Zeit die meßbare Raum- und Zeitgröße. A. Einstein hat nun, wie P. Theodor Wulf sagt, nur behauptet, daß „wir absolute Bewegungen" nicht nachweisen können. „Wir haben es in der Tat nie gekonnt, d. h. es gibt bis zur Stunde keinen physikalischen Vorgang in unserer Welt, bei welchem eine absolute Bewegung irgendwie in die Erscheinung träte. Anderseits zeigt die Physik auch nicht, daß es keine absolute Bewegung gibt. Die Philosophie lehrt uns aber mit aller Bestimmtheit, daß es absolute Bewegung gibt. Sobald zwei Körper sich relativ zu einander bewegen, gibt es eine absolute Bewegung. Denn wenn beide in absoluter Ruhe beharrten, könnten sie sich auch nicht relativ zueinander bewegen"[20].

Die Tatsache irgendeiner Bewegung, so fügen wir hinzu, bezeugt uns nicht bloß „die Philosophie", sondern auch unser eigenes Erleben, wenn wir z. B. die Glieder unsers Körpers bewegen, wenn wir in harter, mühevoller Arbeit eine steile Anhöhe besteigen; und es ist für diese Tatsache gleichgültig, ob die Bewegung in Beziehung zum Fixsternsystem dasselbe räumliche Aussehen hat oder nicht.

Sodann dürfen wir die Theorie nicht mit der Anschauung Kants verwechseln, Raum und Zeit seien überhaupt nicht objektive Wirklichkeit, sondern an sich Anschauungsformen der menschlichen Sinnlichkeit. Dieser inneren, aprioriischen Herkunft der Raumvorstellung ist es bei Kant auch zuzuschreiben, daß ihm die euklidische Geometrie selbstverständlich die richtige und einzig mögliche war. In der Relativitätstheorie aber geht man nicht von subjektiven Denkformen und Denkgewöhnungen aus; man knüpft vielmehr an Daten der exakten Beobachtung an, man strebt über das Ich und seine angeborenen Denkformen hinaus, man läßt die euklidische Geometrie hinter sich, um in

[20] Stimmen der Zeit 1920, S. 116.

angestrengter, rein geistiger Arbeit der Wirklichkeit und ihren geheimnisvollen Tiefen näherzukommen. Man sieht es auch an der Heftigkeit des Streites um die Theorie, daß es sich auf beiden Seiten nicht um Stellungnahme zu rein formalen, seelischen Gegebenheiten handelt, sondern um das Objektive, um „die Dinge an sich". Fr. Dessauer weist jeden Vergleich mit den alten Sophisten und den neueren Positivisten ab und behauptet sogar: „Im Gegenteil, das Wissen vom ‚Absoluten' in der Physik, d. h. also von Tatsachen, die unabhängig sind nicht etwa nur vom messenden Menschen, sondern auch von Zeit und Ort der Messung und damit von allem physikalischen Geschehen, ist durch Einstein gestärkt, gesichert und bereichert worden"[21]. Damit wäre dann auch die Grundlage aller philosophischen Wirklichkeitsforschung gerettet; die Metaphysik darf getrost, wie wir es getan haben, auf einer natürlichen Daseinswelt Fuß fassen.

Ja, im tiefsten Grunde zeigt sich trotz aller fremdartigen Zutaten auch ein gewisses Einlenken in die aristotelisch-thomistische Anschauung von Raum und Zeit — über die kantische und die positivistische Richtung hinaus. Nach Aristoteles sind die Begriffe von Raum und Zeit zu unterscheiden vom Inhalt dieser Begriffe. Jene Begriffe sind, wie alle Begriffe, Funktionen des Denkens, der Vernunft, die aus der unmittelbaren äußeren und inneren Erfahrung gewonnen sind. Der wesentliche Inhalt aber des Raumbegriffs ist das Nebeneinander der Dinge, der ausgedehnten und beweglichen Dinge; der Inhalt des Zeitbegriffs das Nacheinander der veränderlichen Zustände, der räumlichen und seelischen Bewegungen. Es gibt keinen einheitlichen wirklichen Raum, völlig getrennt von den räumlichen Dingen; es gibt keine reale, für sich bestehende Zeit ohne irgendwelche Beziehung zu den zeitlichen Vorgängen.

[21] Leben, Natur, Religion 1924, S. 115.

So steht diese Theorie in der Mitte zwischen der subjektivistischen Auffassung des Raumes und jener extrem realistischen, die dem leeren Raum eine ernsthafte Wirklichkeit beilegt, über deren endliche und unendliche Ausdehnung man disputierte. Die Relativitätstheorie gab nun, ohne es zu wollen, der modernen Physik eine Wendung zu dieser peripatetischen Raumtheorie. Nach Einstein bekommt „der Raum seine Struktur und damit sein physikalisches Wesen von den Massen vorgeschrieben. Er verliert, wie die Zeit („Gleichzeitigkeit"), seine physikalische Selbständigkeit. Raum und Zeit sind nicht das große Gefäß des Geschehens, sondern sie geben ihren Primat ab an die Welt der Körper, deren Verteilung und Bewegung den Rythmus von Raum und Zeit bestimmt"[22]. Auch M. Planck äußert sich dahin, daß in der Relativitätslehre der objektive, absolute Charakter des Raumes und der Zeit „nicht aus der Welt geschafft, sondern nur weiter rückwärts verlegt worden ist". Ja, das Absolute der Dinge, m. a. W. die Realität der Außenwelt, sei durch sie noch stärker zum Ausdruck gekommen. „Wenn das Absolute, wie manche Erkenntnistheoretiker annehmen, nur im eigenen Erleben zu finden wäre, so müßte es grundsätzlich ebenso viele Arten von Physik geben, wie es Physiker gibt, und wir würden der Tatsache völlig verständnislos gegenüberstehen, daß es wenigstens bis zum heutigen Tage möglich ist, eine physikalische Wissenschaft aufzubauen und zu pflegen, deren Inhalt für alle forschenden Intelligenzen, bei

[22] Dessauer, S. 114. Vgl. Reinke, Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion 1923, S. 41: „Nach Einstein bilden die physikalischen Tatsachen die Welt, in der sie sich abspielen. Raum und Zeit werden im höchsten Sinne objektiviert und zugleich im höchsten Sinne relativiert, d. h. sie sind für sich nichts, sondern sie sind nur da durch die in ihnen sich abspielenden Vorgänge." Vgl. Bavink, Ergebnisse S. 152 ff. — Eine weitere Folgerung aus dem Relativitätsprinzip, die unserer christlichen Weltanschauung entspricht, ist die hohe Wahrscheinlichkeit, daß die Welt eine endliche Größe und Ausdehnung hat. (Vgl. M. Schlick, Naturphilosophie, S. 450 f.)

aller Verschiedenheit ihrer Einzelergebnisse, sich als der nämliche erweist"[23].

Dennoch können wir nicht leugnen, daß ein großer Teil der Anhänger des Relativitätsprinzips sich durch dasselbe zu einem extremen Positivismus oder Phänomenalismus treiben läßt, der eine theistische Naturphilosophie nicht zuläßt. Speziell ist dies der Fall, wenn man den Zeitbegriff dem Raumbegriff in der Weise gleichstellt, daß man annimmt, wie bei der räumlichen Bewegung die Richtung an sich gleichgültig ist und ein Vorgang sich in umgekehrter Richtung wiederholen kann, so auch in der Zeit das Spätere zum Früheren werden könne, also z. B. der Gang der geschichtlichen Ereignisse möglicherweise rückwärts verlaufe, ähnlich wie ein rückwärts ablaufender Film. Das ist natürlich gegen alle Vernunft und gegen den Begriff der Zeit. Es würde auch naturgemäß zur Erschütterung oder Leugnung des Kausalgesetzes, der gedanklichen Grundlage aller Metaphysik führen. Dagegen haben wir schon oben (S. 104 und 215) Stellung genommen; und wir konnten uns dabei auf die Autorität von Einstein und Planck berufen.

Es ist vorhin das Zeugnis unsers leiblich-seelischen Bewußtseins für die Realität gewisser Bewegungen angeführt worden. Das gleiche Bewußtsein beweist aber in seinem Erleben der Gegenwart, seiner Erinnerung an Vergangenes, seinem Wollen der Zukunft auch ausdrücklich die Wirklichkeit der Zeit. Und bei all diesen Vorgängen hat der Mensch schließlich das sichere, unmittelbare Erleben seiner eigenen bewirkenden Tätigkeit, der Kausalität[24].

Über die ganze Entwicklung der Physik in den letzten Jahrzehnten sprechen sich führende Forscher, Anhänger der Relativi-

[23] Die Naturwissenschaften 1925, S. 58 f.

[24] Auf diese Seite des Problems haben schon E. Becher und J. Geyser hingewiesen.

tätstheorie, auch mündlich in dem Sinne aus, daß diese auf Zahlen und Raumbegriffen aufgebaute Physik, einschließlich der neuesten Elektronenforschung und Wellenmechanik, in so hohem Maße von dem Ansich der Dinge und der metaphysischen Wahrheitsfrage abstrahiert, daß die Relativitätstheorie ebensogut eine gesund-realistische aristotelische Naturphilosophie neben sich duldet wie eine moderne Als-ob-Philosophie. Sie erstrebe nichts anderes als die zweckmäßige Zusammenfassung und Ordnung der physikalischen Urphänomene nach mathematischer Methode; ein möglichst einheitliches mathematisches Symbol für die verwickelten und umstrittenen Tatsachen der Einzelforschung; sie werde darin auch durch überraschende Erfolge ermutigt. Wenn sie dabei eine vierte und fünfte Dimension des Raumes einführe, wenn sie sogar das zeitliche Nacheinander der Vorgänge mathematisch umkehre, so sei dies zwar eine einseitige Arbeits- und Betrachtungsweise; aber als gewollte Einseitigkeit lasse diese Methode jede andere, tieferdringende Methode, besonders die aufs Ganze schauende metaphysische Gesetzlichkeit in ihrem Recht und Anspruch auf Wahrheit unangetastet[25].

## § 5. Das Prinzip vom zureichenden Grunde und das Kausalgesetz

Für die bisherige Beweisführung ist das Prinzip des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis) absichtlich nicht herangezogen worden. Man läßt im allgemeinen in der heutigen Ontologie dieses Prinzip sogleich auf das Gesetz der Identität und des Widerspruchs folgen. Weil es eine absolut schrankenlose, für alles Wirkliche und für alles bloß

[25] Wertvolle Bemerkungen bei A. Wenzl, Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart 1929, S. 67 ff. 87 ff.; über den geschichtlichen Wechsel in diesen Anschauungen vgl. W. Moock im Hochland 1929/30, S. 397 ff.

Gedachte geltende Bedeutung hat, so sagt man, müsse es dem Prinzip der Ursächlichkeit, das nur auf das wirkliche Sein und Werden sich erstreckt, naturgemäß vorangehen; letzteres sei nur eine Besonderung dieses Grundgesetzes.

Warum sind wir von dieser Methodik abgewichen? Kurz gesagt, aus dem Grunde, weil über Sinn und Wahrheitsgehalt dieses Prinzips sowohl in der Literatur wie in der Sache *größere Unklarheit* besteht als über Sinn und Geltung des Kausalprinzips. Tatsächlich hat dies letztere für das unverbildete Denken eine eigenartige, fast drastische Evidenz; diese wird aber, wenn man sie durch das mehrdeutige Ratio-Prinzip begründen will, keineswegs gefestigt, sondern eher geschwächt und erschüttert.

Es ist zunächst gewiß bemerkenswert, daß das selbständige Prinzip vom zureichenden Grunde nicht ein bewährtes Erbgut der philosophia perennis ist. Erinnern wir uns nur des sorgfältigen, von Aristoteles aufgestellten Aufbaus der Ursachen oder Gründe![26] Bei ihm tritt zwar dem stofflichen Prinzip (causa materialis) ein Gedankliches, die Wesensform (c. formalis), gegenüber; aber von einem Verhältnis von „Grund und Folge", ähnlich dem der Ursache und Wirkung, wie es im Prinzip vom zureichenden Grunde behauptet wird, ist keine Rede. Auch in der Scholastik fehlt die Unterscheidung zwischen *Daseinsgrund* und *Daseinsursache*; es fehlt demnach auch die Aufstellung zweier entsprechender Axiome. Erst *Leibniz* hat den Grundsatz als eigenes Prinzip herausgehoben und verbreitet; gewiß ein hervorragender Denker, aber als Einzelner doch nicht so überragend, daß er in diesen Grundfragen des Seins ein neues Axiom hätte schaffen können und wollen. Das Prinzip vom zureichenden Grunde hat nach ihm, wie angedeutet, ebenso Geltung für die reine Denktätigkeit wie für die Welt der

[26] S. oben S. 71 f.

Wirklichkeit. Nach der ersten Richtung fordert es für jegliche Aussage und Behauptung der Vernunft einen zureichenden Erkenntnisgrund; nach der zweiten nötigt es den Denkgeist, für das Sein und Geschehen einen ausreichenden Sach- und Daseinsgrund anzunehmen. Es erscheinen also bei unserm Prinzip zwei verschiedene Sphären, die logische und die ontologische, nicht nur aufs engste verbunden, sondern völlig gleichgestellt und in denselben Ausdruck gefaßt. Schon dieser Umstand ist, wie die alte und neue Erörterung des Problems zeigt, geeignet, Mißverständnisse und Unklarheiten zu erzeugen.

Hierzu treten weitere Deutungsverschiedenheiten und Fehlerquellen. Leibniz selbst denkt bei seinem Prinzip tatsächlich nur an die Welt des Endlichen und Zufälligen, wie wir alle es tun bei der Anwendung des Kausalprinzips. Der „Grund", den er im Auge hat, wird von Leibniz nur insofern weiter gefaßt als die „Ursache" (causa efficiens), als er zugleich und vorzugsweise auch den Zweck (die causa finalis) mit in sich begreift. Die späteren und heutigen Denker aber betonen vor allem den andern Unterschied: das Kausalgesetz gilt nur für das entstehende, gewordene Sein, das Prinzip vom zureichenden Grunde aber erstreckt sich auf alles, auch das ungewordene, absolut notwendige Sein. „Wäre das notwendige Sein ohne Daseinsgrund, so hätten wir in ihm zwar die Erklärung für das zufällige Sein; aber es selbst würde wie ein dunkles Rätsel vor uns stehen bleiben. Der Satz tritt demnach mit dem Anspruch auf allgemeine, ausnahmslose Geltung auf"[27]. Die Mehrzahl der heutigen, auch der katholischen Philosophen faßt das Gesetz in diesem Sinne. Auch für Gott, so meinen sie, muß das vernünftige Denken, wenn auch keine Ursache, so doch einen inneren Grund des Daseins fordern. Und zwar

[27] Sawicki, Die Gottesbeweise 1926, S. 25.

verstehen sie diese ratio sufficiens in dem engeren Sinne, daß wie überall, so auch hier „Grund" und „Folge" in einem unlöslichen, wesenhaften Verhältnis stehen, daß beide einander bedingen, ähnlich wie „Ursache" und „Wirkung". „Den Ausdruck zureichender Grund (ratio sufficiens) zu gebrauchen, hat nur Sinn in Hinsicht *auf etwas, für das* er eben zureichender Grund sein soll . . . Wo ein ‚Grund' ist oder sein soll, muß also auch eine ‚Folge' sein, und zwar eine Folge aus oder von ihm, dem Grunde"[28]. Es fragt sich also, ob und wie eine solche strenge Unterscheidung und Korrelation auch für das innere Sein und Wesen Gottes zutrifft.

Manche Denker betonen bei Erklärung des Prinzips v. z. G. mit dem Leibnizschüler Chr. *Wolff* den sachlichen Unterschied in den Begriffen ratio und causa; ratio bedeutet die Idee und das Sosein der Dinge, causa hingegen hat das wirkliche Entstehen und Dasein zum Gegenstande. Mit jener idealen, qualitativen Auffassung der ratio wollen sie die Fühlung festhalten mit dem Urbegriff des Prinzips, dem *logischen* Grundsatz vom zureichenden Erkenntnisgrunde. Sie berühren sich weiter mit dem scholastischen Gedanken, daß man in jedem Dinge die essentia als Soseinsprinzip von der existentia und ihrem Werdeprinzip zu unterscheiden habe. Aber anderseits bleiben sie dabei, das Ratio-Prinzip in unserer metaphysischen Frage als Parallele zur „Ursache" anzurufen; ja ihr ganzes Bestreben geht dahin, jenes formale Wesenhafte als „*Daseinsgrund*" nachzuweisen. Eine offenbare Unstimmigkeit! Dabei bieten sie mit der wesensmäßigen Begründung als solcher keineswegs etwas Neues für die Ergänzung und Vertiefung des Kausalgesetzes. Denn wir haben ja, indem wir uns auf das Kausalgesetz stützten, mit Nachdruck betont, daß nach dessen richtigem Sinn jede Ursache nicht nur als

[28] *Geyser*, Das Prinzip vom zureichenden Grunde 1930, S. 22.

dynamischer Seinsgrund, sondern auch als artmäßiger Wesensgrund der erhofften Wirkung ebenbürtig oder überlegen sein müsse – m. a. W. wir haben statt der ratio sufficiens die causa sufficiens eingesetzt![29]

An dieser Stelle soll nur noch auf die Konsequenzen des Prinzips für den Gottesbegriff kurz hingewiesen werden. Als logisches Axiom macht das Prinzip Halt bei den allerersten, in sich evidenten Wahrheiten; was vollkommen „klar" ist, braucht eben nicht erst „geklärt" oder „erklärt" zu werden. Dabei spricht man auch nicht von einer Selbsterklärung oder Selbstbegründung. Mit vollem Recht; einmal weil das Klare überhaupt keiner Erklärung bedarf, sodann auch, weil das ganze Prinzip ja von dem Unterschied zwischen Grund und Folge ausgeht. Aber wie ist es bei der ontologischen Anwendung des Axioms, bei der Zurückführung alles Wirklichen auf den göttlichen Grund? Der Analogie folgend, müssen wir auch hier sagen: Alles Gewordene und zufällig Existierende muß notwendig seinen Grund haben in einer durch sich bestehenden, notwendigen Wirklichkeit. Dieses notwendige Wesen selbst aber bedarf für sein Dasein keiner Erklärung und Begründung; es ist in sich klar, nach Wesen und Dasein sich selbst genügend. Dennoch glauben manche, von jener Analogie abweichend, man müsse auch bei der Erst- und Allursache die Frage nach dem Warum, nach dem zureichenden Grunde des ewigen Daseins stellen, wolle man letzteres nicht zu einer zufälligen Tatsache, zu einem dunklen Rätsel herabsinken lassen.

[29] S. oben S. 105 ff. Eine Reihe anderer Schwierigkeiten, die bei neueren Vertretern des Ratiosatzes hervortreten, sind in dem lehrreichen Werk von Geyser hervorgehoben und besprochen. Dabei tritt uns noch die Unstimmigkeit entgegen, daß die einen nur fordern, alles Seiende müsse als denkbar, erklärlich, vernünftig aufgewiesen werden, andere dagegen eine ratio sufficiens mit notwendiger, eindeutiger Folgewirkung verlangen; ohne Zweifel ein erheblicher Unterschied!

Diese Folgerung scheint mir unhaltbar. Nachdem einmal der Urgrund der Welt als das wahrhaft absolute, in sich notwendige Wesen anerkannt ist, kann dieses Wesen unmöglich sich und andern als „zufällige" Tatsache erscheinen. Und bei der vollen Selbständigkeit und Selbstverständlichkeit des Seins kann Gott auch in keiner Weise als ein „dunkles Rätsel für alle Vernunft erscheinen"; seine Notwendigkeit ist vielmehr lauteres Licht und höchste Klarheit!

Man mag sich allerdings in etwa auf die geläufige theologische Formel berufen, Gott bestehe deshalb mit innerer Notwendigkeit, weil er „in Kraft seiner Wesenheit" existiere; auch bei dieser Ausdrucksweise werde doch ein „Grund" des göttlichen Daseins, nämlich seine Wesenheit, angeführt! Sogar der allgemein gebrauchte Ausdruck „Aseität" deute klar genug auf ein solches Hervorgehen des Daseins Gottes aus seiner Wesenheit hin.

Beide Ausdrücke haben nun zunächst den Sinn, daß bei Gott jede Abhängigkeit von anderen Wesens- und Daseinsgründen geleugnet, die absolute Selbständigkeit und Innerlichkeit seines Soseins und Daseins, damit auch die unendliche Erhabenheit Gottes über alles Gewordene betont wird. Man nennt diese von niemand bestrittene Absolutheit des Seins wohl auch die „negative Aseität". Tatsächlich schließt dieselbe aber die positivste und höchste Vollkommenheit Gottes in sich. Unbestritten richtig sind auch die Wendungen: Gott empfängt nicht sein Dasein; er besitzt es in und mit seinem Wesen; in Gott sind Wesen und Dasein völlig eins u. ä. Und da Gott zugleich höchste, ungemischte Tätigkeit ist ohne irgendwelche potentielle Beimischung, so kann und darf diese Einheit von Wesen und Dasein auch nicht als eine rein objektive und ruhende Tatsache gedacht werden, sondern immer nur als aktuellste, lebendige Tat des Geistes und Willens.

Eine ernste Schwierigkeit aber erhebt sich, wenn man weitergeht und versucht, das Dasein Gottes aus seiner Wesenheit abzuleiten; mag man dabei das Verhältnis von Ursache und Wirkung oder das von Grund und Folge als Maßstab anlegen. Die Ausdrücke „causa sui" und „Selbstverwirklichung", wie sie H. Schell anfangs gebrauchte, sind aus verschiedenen Gründen abgewiesen, später auch von ihm selbst in „Selbstand" oder „Selbstwirklichkeit" Gottes geändert worden. Aber auch der andere Ausdruck: „Gott ist ratio sui" wirkt irreführend, sobald man mit ihm wirklich das Prinzip vom zureichenden Grunde in Gott hineinträgt und die Notwendigkeit statuiert, für das göttliche Sein wie für alles andere, einen Grund des Daseins zu suchen. Dieses Bedenken wächst, wenn man sich klar wird, daß bei dieser Selbstbegründung die essentia, das Sosein für sich genommen, als zureichender Grund für die existentia, für das Dasein Gottes hingestellt wird. Wenn man einmal diese beiden Begriffe trennt und gegenüberstellt (distinctione rationis cum fundamento in re), so ist es nach feststehender philosophischer Denkweise unmöglich, die Existenz, d. h. die volle Wirklichkeit Gottes, aus der ihr zugrunde liegenden Wesenheit abzuleiten. Denn darin läge ja in der Tat eine Herleitung des reicheren, vollkommeneren Seins aus dem minder vollkommenen[80].

Wirkliche Geltung kommt der genannten Begründung des Daseins Gottes nur dann zu, wenn wir die Wesenheit in Gott nicht als eine Voraussetzung, ein logisches und ontologisches Prius für das Dasein fassen, sondern als die bereits wirkliche, *mit dem Dasein verbundene Wesenheit*, als die ewig vollendete und lebendig tätige Gottheit[81].

[80] Das war auch der Grund, weshalb Schell seinerzeit eine solche Widerlegung seiner „Selbstursächlichkeit Gottes" als ungenügend hinstellen konnte.

[81] Vgl. auch Sawicki, Philos. Jahrbuch 1926, S. 216. J. Geßner, Ebd. S. 211 f.

In der Frage, wie sich die „metaphysische Wesenheit" Gottes am besten in ein Wort zusammenfassen läßt, erscheint daher gegenüber der „Aseität" als besser und treffender die Fassung vieler Thomisten: Gott ist das Esse ipsum. Freilich darf man bei diesem Ausdruck nun nicht umgekehrt das Esse, das in der Scholastik dem Existere gleich ist, als eine reine, qualitätslose Existenz auffassen; nicht als ein Wirklichsein, das zur Wesenheit Gottes gleichsam hinzutritt wie zu tausend anderen Soseinsformen. Ein solches Dasein wäre natürlich ganz unzureichend, als der Grund und Mittelpunkt aller Eigenschaften Gottes zu gelten. Nein, dieses Esse ipsum bezeichnet die Essentia und Existentia zugleich; es bedeutet ein Dasein, das ganz erfüllt und durchtränkt ist mit dem Wesensreichtum Gottes, eine absolute Aktualität, die zugleich alle denkbare Vollkommenheit einschließt.

Der hl. Thomas selbst kennt im Sein und in den Eigenschaften Gottes, wenn man so sagen soll, nur das Gesetz der „Identität", nicht das der „zureichenden Ursache" oder des „zureichenden Grundes". Er lehnt eine Abhängigkeit der Wirklichkeit Gottes von seiner Wesenheit ebenso deutlich ab, wie umgekehrt die Abhängigkeit der Wesenheit Gottes von seiner Wirklichkeit[32].

Im Anschluß an diese und frühere Ausführungen (S. 45 ff. 82. 92. 100 ff.) gebe ich versuchsweise einen Aufbau der ersten ontologischen Prinzipien, der mir überzeugender, systematischer und praktischer scheint, als der gewöhnliche.

1. Das Urprinzip ist das der Identität: Alles Seiende ist. Das Wahre ist wahr, das Wirkliche ist wirklich. (Der Urbegriff des ens.)

2. Das Prinzip des Widerspruchs: Das Wahre kann nicht zugleich falsch sein; das Seiende kann nicht zu gleicher Zeit und in derselben Rücksicht nicht sein. (Das Unum als Urbegriff.)

Beide Prinzipien sind zugleich logische und ontologische Axiome.

3. Jedes rein gedankliche Sein, das nicht unmittelbar gewiß ist, bedarf zur Gewißheit des „zureichenden Grundes".

4. In jedem Wirklichen gibt es Dasein und Sosein. Jedes Daseiende schließt ein Was, ein Wesen in sich, jedes Reale ein Ideales, Gedankliches.

[32] Summa c. Gentil. I c. 22.

In 3 und 4 leuchtet das Verum als transzendentale Eigenschaft des Seienden hervor.

5. Mit der Beziehung von Wesenheit (essentia) und Dasein (existentia) berührt sich die Beziehung der Möglichkeit (potentia) und Wirklichkeit (actus). Sie durchzieht alle Arten des endlichen Seins.

6. Auf allen diesen Seinsstufen ist die Möglichkeit geringer und seinsärmer als die entsprechende Wirklichkeit. „Das Wirkliche ist mehr als das Mögliche."

7. Ein Mögliches kann daher nicht wirklich werden ohne eine nach Dasein und Sosein zureichende Ursache, d. h. ohne ein tätiges Wirkliches.

8. Von allem Wirken gilt der Satz: „Agere sequitur esse". Darin liegt ein Doppeltes: a) Das Wirken setzt stets ein Seiendes voraus, welches wirkt. Das Wirkende ist mehr als das nur Seiende. b) Das Wirken folgt auch artmäßig dem Sein, es ist irgendwie durch dessen Sosein bedingt.

9. Jedes Wirkende richtet sich im Wirken auf einen Erfolg, ein Ziel. Wirkursache und Zweckursache hängen wesentlich zusammen.

In 8. und 9. tritt zum Urbegriff des Seins der des Guten, zum Gedanklichen im Sein das Willensmäßige.

## § 6. Erschaffung, Erhaltung und Weiterbildung der Welt

### 1. Die Schöpfungstat

Die Hervorbringung der Welt durch Gott als Erstursache ist Erschaffung, d. h. freie Verursachung aus nichts durch den allmächtigen Schöpfergeist. Diese Ursächlichkeit setzt sich fort, nachdem die Welt wirklich ist, in ihrer Erhaltung und Regierung auf Grund der ihr eingesenkten Gesetze. An diesem zweiten Werk nehmen die geschöpflichen Ursachen Anteil, indem sie je nach ihrer Wesenheit und Begabung die unermeßliche, im Kosmos liegende Möglichkeit verwirklichen. Nur in kurzen Zügen sind diese Ideen christlicher Weltauffassung zur Klärung moderner Fragen hier darzulegen.

1. Die Schöpfung der Welt „aus nichts" bedeutet nichts anderes, als daß der absolute Welturheber das ganze Universum nach Stoff und Gestaltung durch seine Denk- und Willenstat ins Dasein gerufen hat. Der Ausdruck „aus nichts" soll in keiner Weise besagen, daß ein irgendwie real gedachtes, wenn auch schattenhaftes Nichts der Schöpfung vorangegangen

und durch sie gestaltet worden wäre. Er bedeutet vielmehr, daß kein solches Substrat der Tätigkeit Gottes zugrunde gelegen hat; daß Gott völlig voraussetzungslos, allein durch seine unendliche Ideenfülle und Allmacht die Welt in ihrem Daß und Was, das Weltganze nach Stoff und Energie, nach Natur- und Geistesleben bewirkt hat. Dieser Schöpfungsgedanke ist zwar erst durch die Offenbarung klar erkannt und ins allgemeine Bewußtsein der Menschheit eingeführt worden; er gehört aber doch zum folgerichtigen Abschluß auch der philosophischen Kosmologie; denn nur in ihm stellt sich das Absolute als wirkliche Erst- und Allursache des Weltganzen dar.

Da Gott in Wahrheit absolut ist, da er durch sich selbst und unabhängig von allem andern besteht und tätig ist, kann er auch in seinem Schaffen nach außen nicht von irgendeiner fremden Macht, etwa von der Materie bestimmt und beschränkt sein; sein „Erschaffen" ist wirklich „Urschaffen", es ist vollkommen selbstbestimmt. Gottes Wesen gegenüber allem Endlichen ist nicht Potenz, sondern lautere Aktualität; sein inneres Tun und Leben nicht Akzidens, bloßes Vermögen, sondern Substanz, höchstgesteigerte Wirklichkeit. Darum bedeutet auch sein produktives, schaffendes Wirken nicht nur akzidentelle Umbildung des Stoffes, wie das Schaffen des Menschen, sondern substantielle, allseitige Neubildung. Es liegt tatsächlich eine reinmenschliche, handwerksmäßige Vorstellung zugrunde, wenn manche diese Schöpfungsidee als unmöglich erklären; „sie werden von ihrer Phantasie irregeführt", wie schon Augustin von den manichäischen Naturphilosophen seiner Zeit sagt[33]. Stände der Urstoff tatsächlich neben Gott, ein rätselhaftes ewiges Zufallswesen, so bestände keine gedankliche und dynamische Beziehung zwischen ihm und Gott; es gäbe auch keine Möglichkeit für den göttlichen Künstlergeist, eine solche dunkle, in sich

[33] De agone christ n. 17.

verschlossene Gegenmacht zu durchleuchten und umzubilden[84]. Undenkbar ist auch die Annahme, Gott selbst trage die Materie als einen Teil seines Wesens in sich; er würde dann zur Naturseele, zum potentiellen, entwicklungsfähigen All-Organismus, herabsinken, — in der Tat die „allermenschlichste" und primitivste Vorstellung![85]

Das innere Verständnis der Schöpfungstat Gottes wird wesentlich erleichtert, wenn wir sogleich auch die erhaltende und allwaltende Tätigkeit Gottes in der Seinswelt, wie sie die christliche Naturauffassung sich denkt, mitberücksichtigen. Es fällt dann das verbreitete Mißverständnis hinweg, Gott und Natur bildeten nach Vollendung der Schöpfung zwei getrennte Größen; Gott stehe seinem Werk wie ein Handwerker oder Künstler gegenüber, er greife höchstens in Ausnahmefällen, etwa beim Wunder, in den tatsächlichen Weltlauf ein, der sich völlig selbständig und nach mechanischer Ordnung vollziehe. Dann schwindet aber auch das entgegengesetzte Vorurteil, innerhalb des christlichen Weltgedankens führe die allumfassende Kausalität Gottes notwendig zur Verflüchtigung und Entwertung der natürlichen Ursächlichkeit; das Sein, Wirken und Schaffen der Geschöpfe sei auf allen Stufen ein bloßer Schein oder höchstens eine unwesentliche, okkasionalistische Begleiterscheinung der allein ursächlichen Wirksamkeit Gottes.

### 2. Das Walten Gottes und die natürlichen Ursachen

Nach dieser Richtung hin darf man sagen: Die Größe und Tiefe der christlichen Spekulation, wie sie vor allem Thomas von Aquin — und zwar über Aristoteles und

[84] Vgl. 2. Band S. 282 ff.

[85] Darüber im 4. Bande. Dort werden auch andere Einwände, die vom Begriff des Wesens Gottes aus den Schöpfungsbegriff kritisieren, besprochen werden.

Augustin hinaus — in genialer, auch für moderne Naturphilosophie bedeutsamer Weise zusammengefaßt hat, ist in weitesten Kreisen noch nicht gebührend erkannt und gewürdigt. Wir heben hier ein Doppeltes hervor. Erstens ist es nach Thomas zweifellose, durch den Augenschein, durch die Wissenschaft und den Gottesbegriff gesicherte Tatsache, daß die Naturdinge, die unbelebten wie die Lebewesen, wie sie ein eigenes und eigenartiges Sein haben, so auch eine entsprechende ursächliche Tätigkeit aufeinander ausüben. „Wenn Gott den Geschöpfen eine Ähnlichkeit mit ihm, was das Sein angeht, mitgeteilt hat, indem er sie ins Dasein rief, so folgt daraus, daß er ihnen auch eine Ähnlichkeit hinsichtlich des Wirkens mitgegeben hat, so daß die geschaffenen Dinge ihre eigenen Wirkungen setzen“[36]. Thomas begründet diesen Satz in vielfältiger Weise; er hebt dabei sowohl die dynamische, formelle Seite der Ursächlichkeit wie die inhaltliche, qualitative Entsprechung zwischen Ursache und Wirkung hervor. Er spricht von der Wechselseitigkeit, Zusammenordnung und Abstufung der endlichen Ursachen; von dem höchsten Zweck der Natur, Gottes unendliche Kraft und Vollkommenheit durch ein höchst mannigfaltiges und lebendiges Naturganzes abzubilden. Wir dürfen diesen geschöpflichen Kosmos von Wirkursachen nicht als eine Größe denken, die sich zu Gottes allbegründender Tätigkeit addieren läßt; beide Wirkungsweisen durchdringen sich so tief und wesenhaft, daß das Ganze der Wirkung sowohl der Erstursache wie der Summe der zweiten Ursachen angehört, wenn auch in sehr verschiedener Weise[37]. Da die Schöpfung als Tat Gottes überzeitlich ist und das Dasein der Welt durch und durch auf dieser Tat beruht, so muß die Erhaltung und Lenkung der Welt auf der Seite Gottes völlig mit der Schöpfung identisch sein. Und

[36] S. c. Gentil. III c. 69.

[37] Ebd. c. 70. Vgl. die Texte in Band 2 S. 70 f.

wenn, wie schon öfter betont, alles Wirkliche, das Substanzsein und das fließende Werden und Wirken, zufällig und entliehen ist, so bewirkt und bestimmt Gott nicht allein das Sein der Dinge, sondern er regt auch die Kräfte und Vermögen der Geschöpfe, die körperlichen wie die geistigen, zum tätigen Wirken an und führt sie durch seinen natürlichen Beistand zum Ziele; alles in der Weise, daß die Realität des Weltgeschehens dadurch nicht etwa gefährdet, sondern positiv gesetzt und gesichert wird [38].

Eine zweite und schwierigere Gedankenführung bezieht sich auf die Art, Tiefe und Tragweite dieses concursus divinus. Thomas geht von zwei Vergleichen aus, die der sichtbaren Natur entnommen sind. Ein brennendes Holz überträgt das Feuer auf andere Gegenstände; diese Ursächlichkeit braucht nur einen Augenblick zu wirken, der Brand geht weiter, entzündet vielleicht ein ganzes Dorf, auch wenn das erste Feuer längst erloschen ist. Das andere Beispiel: Die Morgensonne übergießt die Natur mit ihrem Licht, erhellt die bisher dunkle Atmosphäre; sobald aber die Sonne, die Ursache der Helligkeit, verschwunden ist, wird auch die Luft wieder lichtlos und dunkel. So gibt es auch für die Philosophie Ursachen, die nur das Werden, das Entstehen der Dinge bewirken, und andere, die auch das Sein und Bestehen der Dinge begründen. Es ist der höchste und einzigartigste Vorzug der göttlichen Erstursache, daß sie in unumschränkter Weise das Sein wie das Werden verleiht. Der Einfluß der Geschöpfe aber beschränkt sich mehr oder weniger auf das Werden der Wirkung; sie selbst treten nachher völlig zurück, sie mögen längst zugrunde gegangen sein, und ihr Erzeugnis besteht doch weiter. Das gilt selbstverständlich von den technischen und künstlerischen Werken des Menschen; es gilt aber auch von der organischen Zeugung: die Eltern geben den Kindern das Leben, bleiben aber nicht Ursache

[38] De pot. q. 3 a. 7.

und Bedingung für dessen Fortdauer. Die Kinder leben und wirken für sich, sie zeugen weitere Nachkommen; alles dies geschieht völlig unabhängig von der Existenz und vom Willen der Eltern.

Der Grund liegt bei solchen Ursachen, die ihr eigene Art und Wesensform einfach weitergeben (causae univocae), nach Thomas darin, daß sie selbst diese Wesensart nicht in der Gewalt haben und zu Eigen besitzen, sondern nur als etwas von einem höheren Machtprinzip Geschenktes zu Lehen tragen. Individueller Besitz ist für sie nur dieses einmalige, dahinfließende Leben. Überindividuell und in etwa überzeitlich aber ist der Arttypus, an dem sie teilnehmen, sind auch die vielen stofflichen Bedingungen der Umwelt, die das organische Leben tragen und nähren. So verstehen wir es, daß nach einer so unvollkommenen Art der Verursachung auch die gesetzte Wirkung, die lebendige Nachkommenschaft, getrennt und unabhängig von den Eltern weiterbesteht. Demnach bleibt es klar, daß all dieses zeitlich gewordene, aber doch reale und eigenständige Leben noch einer totalen und fortdauernden Seinsursache bedarf[39].

Ein zweiter Grund ist für Thomas die Tatsache, daß alle körperlichen Ursachen, wenn sie ein neues substantielles Wesen hervorbringen, hierzu nur in entfernter und vorbereitender Weise beitragen. Alle diese Kräfte wirken nämlich durch körperliche Bewegung ihrer selbst oder ihrer Teile; ja auch die seelischen Ursachen nur durch innere Wandlungen und akzidentelle Veränderungen. Dieser Grundsatz gilt von chemischen Neubildungen wie von organischer Zeugung und seelisch-künstlerischer Produktion. Kein endliches Wesen vermag unmittelbar durch seine Substanz zu wirken. Dem

[39] S. theol. I q. 104 a. 1. S. c. Gentil. III c. 65, 3. Die genannten Ursachen sind nach der Schule causae per accidens, nicht causae per se; von ihnen gilt daher nicht der Satz: cessante causa cessat effectus.

entspricht nun, daß auch die nächste und eigenste Wirkung solcher Ursachen nicht ein Ruhendes und Bleibendes ist, das Sein der Substanz, sondern nur die „Bewegung" zum Sein hin, d. h. das „Werden" der Substanz; in anderen Fällen, auf dem Gebiet des Geistes, nur das akzidentelle Sein der Eigenschaften und Erscheinungen, etwa der künstlerischen Formgebung. Was darüber hinausgeht, das abschließende, dauernde Sein, die letzte Verwirklichung und Krönung des unruhigen Werdeganges zur Substanz fordert eine Ursache anderer, höherer Art. Diese Wirkung gehört als Eigenkraft nur der Erstursache an, die alles Natürliche schöpferisch trägt, jener Ursubstanz, die mit der Ruhe des vollkommenen Seins zugleich auch die unmittelbarste und lebendigste Tätigkeit verbindet[40].

So hängt bei Thomas die eigenartige Verbindung göttlicher und geschöpflicher Ursächlichkeit schließlich mit dem früher erwähnten Gottesbegriff des Esse ipsum zusammen; und weiter mit der eigenartigen, tiefliegenden Wechselbeziehung von Esse und Essentia, von Daseinskraft und Wesensfülle, bei der bald die erste, bald die zweite Vollkommenheit für ihn Ausgangspunkt ist. Nicht selten gibt Thomas dieser Doppelheit im Seinsbegriff auch eine Wendung, die wir noch nicht berührt haben. Das esse existentiae, an dem alle wirklichen Wesen teilnehmen, das über alle Naturwirklichkeit gleichsam ausgegossen ist, wird nach Thomas besondert und begrenzt („kontrahiert") durch das esse essentiae, durch die unendlich mannigfaltigen Wesensformen; etwa so, wie das eine Sonnenlicht sich in unendlich vielen Farben bricht. Dabei bleibt aber der Gedanke,

[40] S. c. Gentil. c. 65: De pot. q. 5 a. 1. Auch hierbei wirken freilich die Geschöpfe mit; aber nicht als eigentliche Ursachen, d. h. als Wirkprinzipien homogener Art, sondern nur als Werkzeuge, die nur eine höhere Wirkung vermitteln, wie z. B. Hand und Feder die menschlichen Gedanken. — Vom heutigen naturwissenschaftlichen Standpunkte hat Nys, Cosmologie II, p. 174 ff. zu dieser Auffassung Stellung genommen.

daß das Esse ipsum Gottes zugleich die Urfülle aller Wesensvollkommenheiten einschließt, in Geltung. Ja auch im Geschöpfe ist das Dasein nicht dem Sosein fremd, sondern von seiner endlichen Eigenart gleichsam getränkt. Dieses Verhältnis im Gesamtbilde des Seins überträgt Thomas auch auf die Ursächlichkeit. Weil ihm das Esse als Vollsein (Dasein und Sosein) die Höhe jeglicher Wirkung bedeutet, kann dieses Sein nur die eigentümliche Wirkung (proprius effectus) der Erstursache (primi agentis) sein; und alle anderen Ursachen wirken das Sein nur, insofern sie in Kraft der Erstursache wirken. „Die Zweitursachen aber, die gleichsam die Tätigkeit der Erstursache besondern und näher bestimmen (particulantia et determinantia), erzeugen auch als eigentümliche Wirkungen die besonderen, das Sein näher bestimmenden Vollkommenheiten"[41].

Unter den neueren Denkern hat am treuesten H. Schell den gleichen Gedanken ausgeführt (Gott und Geist, II, S. 164 ff.). „Alle Ursachen in der Welt wirken . . . nur durch akzidentelle Veränderung, Annäherung oder Entfernung der größeren oder kleineren Massenteile auf substanzielle Wirkungen hin, durch Auflösung oder Korruption auf neue Verbindungen; durch Disposition auf das eigentliche Werden und Entstehen . . . Daher bedürfen sie der Ergänzung und Begründung durch eine eigentliche, unmittelbare, direkte und positive Ursache, im Vergleich zu welcher die empirische Ursächlichkeit nur werkzeuglich ist . . . Das ist der absolute Geist, der seine Wirkung allseitig in sich erzeugt, birgt und hervorbringt."

Dieser Gedankengang gibt in seiner Geschlossenheit ohne Zweifel ein Bild des Verhältnisses von Gott und Welt, das gegenüber den Halbheiten des aufklärerischen Deismus durch seine metaphysische Tiefe imponiert und zugleich auch auf das religiöse Gemüt starken Eindruck macht. Denn während das religiöse Gefühl sich sonst auf menschliche Bedürfnisse und seelische Erfahrungen beschränkt, erscheint hier die Immanenz Gottes in allem endlichen Sein und Wirken und die innerste Abhängigkeit aller geschöpflichen Kräfte und Wirkungen von

[41] S. c. Gentil. l. 3 c. 66. Vgl. De pot. q. 3 a. 7.

Gottes Ursächlichkeit in ihrer vollen Größe und Erhabenheit. Dadurch wird aber auch das absolute Gegründet- und Geborgensein des seelischen Menschen in Gott so stark fundiert und fast selbstverständlich, daß mit der Vernunft auch Gemüt und Wille des Menschen tief ergriffen und beruhigt werden. Wir wissen aus der Philosophie der Antike und der Neuzeit, daß der Begriff des „Seins" die Urtatsache bildet, von der alles philosophische „Staunen" ausgegangen ist; wir erleben auch heute, daß die Frage: „Warum gibt es überhaupt ein Wirkliches, warum herrscht nicht ein absolutes Nichts?" immer wieder tragische Gedanken und Stimmungen in philosophischen Geistern auslöst. Auch nach dieser Richtung hin bedeutet der schlichte, besonnene Gedankengang des Aquinaten eine wohltuende Klärung und Beruhigung.

### 3. Die Weiterführung der Natur in der Technik

Fr. Dessauer hat in seiner Schrift „Leben, Natur und Religion" (1924) den Gedanken ausgesprochen, den er selbst an einer Stelle einen ungeheuren nennt, daß die Technik mit ihren primitiven und vor allem mit ihren heutigen Werken eine Weiterführung der Schöpfung ist. Natürlich nicht eine Schöpfung aus nichts; aber auch nicht eine bloße Addition von körperlichen Dingen und Kräften, sondern „eine Zusammenfügung von Gliedern mit den in ihnen schlummernden Potenzen der Naturgesetzlichkeit . . . mit dem Ergebnis, daß dem Ganzen überraschende neue Eigenschaften zukommen . . . Schöpfung neuer Qualitäten ist der Sinn der Technik. Durch sie ist die Erde mit all ihrem Materie- und Energieaustausch nicht ein Fertiges, ein für allemal Gegebenes, sondern eine Schöpfung vollzieht sich täglich als eine Bereicherung des Vorgefundenen[42]. Eingehender wird der Ge-

[42] S. 129 f.

danke durchgeführt in der „Philosophie der Technik" (1928); vor allem in der näheren Beschreibung des „vierten Reichs". Den Ausdruck, nicht die Sache hat Dessauer im Anschluß an Kant gewählt. Das erste Reich ist die erfahrbare Welt der Natur, das zweite das Reich der sittlichen Ideen und Pflichten, das dritte umschließt die Werte des Schönen und der Zweckmäßigkeit. Dessauer fügt nun als viertes Reich die Schöpfungen der Technik hinzu; und zwar als etwas Neues, von jener Dreiheit wesentlich Verschiedenes. Genauer gesagt, ragt bei ihm noch eine andere, höhere Welt hinein, das Reich der Ideen, der Möglichkeiten, der Werte und Gesetze; jene Überwelt, ohne die auch Naturordnung, Sittlichkeit und Schönheit ihre tiefste Geltung einbüßen müßten. Dessauer denkt dabei seinem Zweck gemäß vor allem an die Herrschaft der Naturgesetze, die das körperliche Sein und Geschehen bestimmen und durchdringen. In ihnen liegen alle Möglichkeiten für das technische Denken und Schaffen vorgebildet; ja, in ihnen ruhen schon die eindeutig „prästabilierten Formen" und die „besten Lösungen" für alle technischen Aufgaben[43].

Dem Geist des Erfinders erscheint nun eine solche Idee für seine Problemlösung; aber er muß ringen mit den Kräften der Natur und des wissenschaftlichen Denkens, bis er den Weg der Verwirklichung gefunden. Danach aber ist es ein Neues, das vor ihm steht und wirkt; ein „Ding an sich", aber innerlich so klar und durchschaubar, wie es kein Naturding ist. Ja außer diesen Werkerfindungen gibt es auch Erfindungen, die keine menschliche Schöpfung zum Gegenstande haben, sondern mehr „Entdeckungen" sind, da sie Naturkräfte auf technischem Wege vorfinden, bloßlegen und zur Verwertung bereitstellen; so erscheinen Kräfte, die bisher in der Natur nicht vorhanden waren. Ein drastisches Beispiel für diese sog. Erfindungsentdeckungen

[43] Vgl. besonders S. 50 ff.

bilden die Röntgenstrahlen. „Keine Ätherwelle im Bereich der Erde von der Art der Röntgenstrahlen existierte, und nun sind sie doch da und werden alle Tage in Millionen Fällen erzeugt und benutzt. Also neue Formen der Energie! . . . Das Problem meldet sich dringlicher: erschafft der Mensch die Röntgenstrahlen? Die Seinsbeschaffenheit dieser von Menschen auf die Erde gebrachten, sie bereichernden Objekte haben nichts von menschlicher Prägung“[44]. „Der Mensch trägt die Entscheidung über das Dasein oder Nichtdasein und ist Träger des Vollzugs; aber das Sosein des Schöpfungswerkes und seine Machtfülle stammt aus dem vierten Reich“[45].

Wie stellt sich dieser Gedanke zur theistischen Metaphysik? Trotz der neuen Formgebung läßt er sich ohne Schwierigkeit in ihr kosmologisches System einfügen. Beim Absoluten selbst dürfen wir freilich nicht von einem Zuwachs, von einer Bereicherung sprechen; die Welt aber, das endliche Werk Gottes, läßt ohne Zweifel eine Weiterentwicklung und Bereicherung zu. Sie ist ja zu dem Zweck dem Menschen übergeben worden, daß er sie „beherrsche“ und „bebaue“, daß er, der beseelte Mikrokosmos, an ihr sein Können und sein Leben steigere, und daß er zugleich „das Antlitz der Erde erneuere“, ins Bild des Makrokosmos neue Züge eintrage. Der sogenannte Kulturauftrag Gottes an die Menschheit (Gen. 1, 28) richtet sich doch nicht nur auf den Ackerbau, sondern auch auf alle Handwerke und Künste, auf jede vernunftmäßige Verwertung der Natur und ihrer Gesetze. Der hl. Augustinus führt das in mannigfachen, sympathischen Schilderungen aus. Der hl. Thomas unterscheidet prägnant eine vierfache Art dieser Ausnützung der Natur; die wirtschaftliche, die wissenschaftliche, die technische und künstlerische Verwertung[46]. Er bemerkt zugleich, Gott habe den

[44] S. 61 f. [45] S. 64.
[46] S. c. Gentil. III c. 112.

Menschen absichtlich unvollkommen und hilflos geschaffen, damit er die in ihm selbst und in der Natur schlummernden „Potenzen" auswirke ad nutrimentum, vestitum, vehiculum, intellectus perfectionem[47]. Wenn Dante einmal die Kunst als die Tochter der Natur und des Geistes „Gottes Enkelin" genannt hat, so darf man diesen Namen in ähnlicher Weise der Technik beilegen. Nur der alte heidnische Mythos, der noch an den Neid der Götter glaubte, konnte den ersten Gebrauch des Feuers durch den Menschen zum Frevel und zum Raub an der Gottheit stempeln!

Dessauer selbst läßt das vierte Reich beginnen bei den einfachsten Gebrauchsgegenständen, wie sie der Mensch in Urzeiten erfunden hat; wie weittragend war in der Tat schon die erste Herstellung einer Mühle, eines Pfluges, eines Schiffes! Freilich, das Ungeheure, Raum- und Zeitbezwingende, das uns beim Anblick der heutigen Technik verwirrt und oft dämonisch anmutet, ist erst durch eindringendste wissenschaftliche Erforschung der physikalischen Gesetze möglich geworden. Aber auch in dieser Form hält sich die Erfindung von Gegenständen und neuen Kraftformen zweifellos innerhalb der Grenzen der vorhin erklärten Macht und Kausalität der Geschöpfe. Keine Bewirkung von Stoff und Kraft aus nichts, sondern nur originelle Kombination und Isolierung, Formung und Zielweisung dessen, was Gott erschaffen hat! Wie die menschliche Kultur als geistig-seelische Macht oder als soziale Entfaltung in Staat und Gesellschaft offenbar ein Neues und Hochwertiges zur Schöpfung hinzufügt, ebenso wirksam und harmonisch kann sich auch die technische Kultur, „die Metaphysik der Maschine", in die christliche Weltauffassung einfügen.

Selbst im Innersten und Eigenwilligsten der Natur, im Bau und Gesetz des Lebens, zeigt uns die Erfahrung und die

[47] Ebd. c. 22.

Wissenschaft die Möglichkeit menschlicher Eingriffe, infolgedessen auch einen Fortschritt über die sich selbst überlassene Natur. Dessauer rechnet ja auch Medizin und Hygiene mit zum Gebiet der Technik. Für das Prinzip, ob Gottes Schöpfung überhaupt bereichert werden kann, sind aber auch diejenigen Entwicklungen in den Lebensreichen ebenso bedeutsam, die nicht von Menschen, sondern von physikalischen und biologischen Einflüssen ausgehen. Nach unserer heutigen Naturerkenntnis hat auf der Erde eine Entwicklung und Steigerung des organischen Lebens stattgefunden, von der auch die theistische Philosophie annimmt, das sie nicht in das „Werk der Erschaffung", sondern in das der „Erhaltung" gehört. Der unbestrittenen Wandlungen und Ausgestaltungen bei Pflanzen- und Tierarten sind so viele, daß wir ruhig von einer umfassenden „Weiterbildung" der Schöpfung sprechen können. Und von Augustin ist es bekannt, daß er als die anfängliche Tat des Schöpfers nur die „Samenanlagen" und „potentiellen Kräfte" ansieht, die von Gott in die Stoffwelt hineingelegt worden sind, und aus denen sich später die wirklichen Arten entwickeln. Ja nicht bloß nach ihm, sondern auch nach Thomas und allen mittelalterlichen Denkern ist es möglich und tatsächlich, daß sich alle Tage aus unorganischem Stoff durch Urzeugung niedere Lebewesen entwickeln, — eine substantielle Neubildung von Organismen, die offenbar philosophisch weit unerklärlicher ist, als die Neuschöpfung eines hochwertigen technischen Mechanismus.

Eine prachtvolle Stelle aus Augustin möge hier den Abschluß bilden: „Ein anderes ist es, aus dem höchsten Angelpunkt der Ursachen die Dinge erschaffen und regieren, — das ist allein Gottes Werk; ein anderes, gemäß den von Gott verteilten Kräften und Fähigkeiten irgendeinen äußeren Beitrag leisten, daß ein Geschöpf dann oder dann, so oder so ins Dasein tritt. Alles dies ist originaliter und primordialiter vor-

geschaffen im Gewebe der Elemente; aber es tritt erst hervor, wenn die günstigen Bedingungen gegeben sind (acceptis opportunitatibus). Denn wie die Mütter schwanger sind mit ihren Kindern, so ist die Welt schwanger mit den Ursachen entstehender Lebewesen; mit Ursachen, die freilich nicht in ihr wären, wenn sie nicht von der höchsten Weisheit geschaffen wären. Von außen aber sekundäre Ursachen heranbringen, die zwar nicht natürliche sind, aber doch im Einklang mit der Natur herangebracht werden, damit das, was im geheimen Schoß der Natur verborgen liegt, hervortritt und äußerlich geschaffen wird durch Entfaltung (explicando) jener verborgenen Maße, Zahlen und Gewichte, — das liegt auch in der Macht der Menschen"[48].

Zu den übrigen Gedanken Dessauers, die zum Teil ins Ethische und Wirtschaftliche einschlagen, brauchen wir hier nicht Stellung zu nehmen. Die gelegentliche Bemerkung, die Naturforschung sei „wertfrei", weil die Schätzung des Menschen nicht hineinspiele[49], ist anfechtbar, da es auch ganz objektive Werte gibt, Werte die im Sein und seiner Vollkommenheit liegen. So spricht D. selbst nachher von dem „autonomen Wert", d. h. dem geistigen Gehalt einer Erfindung. Hier treffen wir nun auch eine Äußerung über die Substanz technischer Werke und ihre „Erfüllung", die überraschend an das erinnert, was wir oben (S. 243 ff.) nach Thomas über das esse im thomistischen Vollsinn und über seine unmittelbare Herkunft aus der göttlichen Ersturſache sagten. In der Natur bildet „die forma substantialis, diese endgültig entscheidende Wesensform, die Krönung des Zusammenseins aller Bestandteile", so daß wir sie an sich mehr eine „Superstanz", als eine „Substanz" nennen könnten. Und von dem Wesensgehalt sowohl des Naturdings wie des technischen Werks heißt es: „Das Wesen steigt empor, wenn im Zusammenhang der Glieder, ihrer Verteilung, ihrem Verhältnis, ihrem Kräftespiel, wenn zu allen formativen Prinzipien jenes hinzutritt, welches plötzlich die Erfüllung, damit die neue Qualität, den neuen Wert bedeutet"[50]. Die Erfüllung der technischen Idee aber ist Dessauer etwas so Hohes, die Bewährung der Erfindung in der physikalischen Wirklichkeit und Arbeit eine solche Begegnung mit der höchsten Macht über allen Dingen, daß diese technischen Erlebnisse geradezu wie religiöse Erlebnisse wirken können[51] —, ein spezieller Anklang an jenen allgemeineren thomistischen Gedanken.

[48] De Trin. l. 3 n. 16.
[49] Philosophie der Technik, S. 136.
[50] S. 139. [51] S. 147 f.

# Namenregiſter


A

Albers 64
Anſelm hl. 17. 132
Ariſtoteles 9. 17. 71. 99. 149 153. 200. 231
Aſchoff 178
Auguſtinus hl. 23. 41. 46. 102. 163 f. 166. 193. 200. 239. 248 ff.
Avenarius 78

B

Bavink 91. 142. 180. 204. 215. 228
Becher E. 33. 229
Bernard Cl. 147
Biran de 44
Boltzmann 215
Bolzano 32
Boutroux 177
Brandis 32
Brentano F. 32. 158. 206
Broglie de 104

C

Clauſius 205

D

Dante 158. 249
Descartes 10. 41. 132. 217
Deſſauer 104. 143. 160. 177 f. 227 f. 246 ff.
Dilthey 91
Dorner A. 33
Drieſch H. 33. 117. 120. 225
Duhem 142. 155. 218
Dubois-Reymond 176

E

Einſtein 104. 225
Ettlinger 33
Eumyen 29

F

Faulhaber L. 106. 114
Feuerbach 7. 164
Fichte 10
Fichte J. H. 32
Fiſcher K. 118

G

Gaebel 166
Galilei 217
Galle 64
Garrigou-Lagrange 106. 151. 201. 219
Gehrcke 104
Geßner 236
Geyſer 91 f. 229. 233
Glogau 32. 167
Goethe 55
Graetz 120. 144. 178
Gredt 151

H

Haas 178
Häckel 30. 155

v. Hartmann 16. 32. 206
Hartmann N. 33. 40. 66. 222
Hegel 10. 16
Heinrich 105
Heraklit 89
Hermelink 35
Hertz 176
Hessen 44. 85 ff. 101 ff. 114
Hume 73 ff.

J

Isenkrahe 101. 207

K

Kant 6 ff. 16. 55. 61. 68. 83. 226
Kepler 29
Kleutgen 151
Kneller 29
Kopernikus 29
Külpe 16. 33. 61

L

Laminne 106. 114
Laplace 176. 191
Leibniz 10. 133. 231
Lenard 225
Leverrier 64
Liebmann 162
Lipsius 154. 219
Lorentz 225
Lotze 32. 61. 181. 197

M

Mayer R. 114
Mausbach 166
Mendelejeff 64
Messer A. 33. 66
Meyer L. 64
Minkowski 225
Moorck 230

N

Natorp 33
Nernst 178
Newton 29. 176. 183. 217
Nietzsche 79
Nys 142 ff. 221. 244

O

Oesterreich 33
Origenes 200
Ostwald 162

P

Paulsen 78
Paulus hl. 9
Pesch 7. 143. 221
Piazzi 64
Planck 60. 65. 104. 178. 228
Plato 9. 200
Poincaré H. 218

R

Reinke J. 32. 80. 142. 166. 228
Rolfes 151
Romanes 32

S

Sawicki 101. 117. 232. 236
Scheler 7. 16. 33. 44
Schell 105. 202. 236. 245
Schelling 10
Schiller 212
Schleiermacher 6
Schlick 215. 228
Schmidt W. 70
Schnippenkötter 207
Scholz 194
Schrödinger 104
Secchi 176
Seignobos 21
Sertillanges 204
Skotus 201
Söderblom 70
Spahn 21
Spicker 196
Spinoza 10
Stephan 35
Strauß 118

T

Thiele 32. 190
Thomas v. Aquin 11. 17. 57. 86 f. 98. 101 f. 106 ff. 129. 135 ff. 149 f. 165 f. 169. 173. 183. 201. 209. 221. 237. 240 ff.
Timpe 188
Titius 34. 110. 161. 188. 215. 219
Trendelenburg 32. 56

U

Ueberweg 175
Ulrici 29. 32

W

Wenzl 181. 230
Willmann 54
Wimmer 144
Wolff Chr. 233
Wulf Th. 226
Wundt W. 118

Z

Zigliara 105
Zöckler 29. 176

JOSEPH MAUSBACH

# Daſein und Weſen Gottes

## II. Band. Der teleologische Gottesbeweis

1./2. Aufl. XI, 291 S. Geheftet RM 4.60, gebunden RM 5.90

*Scholastik,* 1930, Heft 1: „Man darf unseres Erachtens wohl behaupten, daß der teleologische Gottesbeweis noch nie so sicher und einwandfrei, so tief und umfassend, kurz so allseitig befriedigend geführt worden ist, wie es hier geschieht."

*Theologische Literaturzeitung,* 1930, Heft 11: „Vom vorliegenden zweiten Band kann gesagt werden, daß er wirklich ein Ganzes und, um es sofort hervorzuheben, das Beste ist, was von deutscher katholischer Theologie bisher zur Teleologie im allgemeinen und im besonderen und ihrer Grundlage im Weltschöpfer geurteilt wurde. Der Verfasser zeichnet sich vor allem durch klare Begriffsbestimmung des Teleologischen, dann durch gute Kenntnis der Biologie, . . . endlich durch eine schlichte, sorgfältig gepflegte Sprache aus."

*Gregorianum,* 1929, fasc. 4.: „M. auctoribus modernis et catholicis et acatholicis intense studuit, ut totus eius liber ostendit; saepissime et philosophorum et scientiarum naturalium cultorum verba citat, adversariorum obiectiones scite refutat . . . Methodus expositionis est perspicuus, concinnus ideoque facile intelligibilis; stilus amoenitate atque ornatu exigentiis temporis moderni correspondet.

*Nouvelle revue théologique,* 1. 2. 1930: „Solidité, clarté de l'exposition, information à la fois variée et abondante, telles sont quelques-unes des meilleurs qualités de ce volume."

Durch jede Buchhandlung

**Aſchendorffſche Verlagsbuchhandlung, Münſter in Weſtf.**

Kgl. 21/1.31 d. nt

160.4
M 448
29730
MAUSBACH, JOSEPH
AUTHOR Dasein und Wesen Gottes
Vol. 1
TITLE 1: Die Moglichkeit der Gottesb.
2: der Kosmologische Gottesb.

| DATE LOANED | BORROWER'S NAME |
| --- | --- |
| | F. Mueller |
| | STORAGE - CBPL |

29730